

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR
EM CIÊNCIAS HUMANAS

MARLESSON CASTELO BRANCO DO RÊGO

O CONCEITO DE NATUREZA EM SANTO AGOSTINHO

FLORIANÓPOLIS/2015

MARLESSON CASTELO BRANCO DO RÊGO

O CONCEITO DE NATUREZA EM SANTO AGOSTINHO

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de doutor, pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Orientador: Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi

Coorientadora: Profa. Dra. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha

FLORIANÓPOLIS/2015

RESUMO

O propósito dessa tese é mostrar que o conceito de *natura* em Santo Agostinho contribui para uma filosofia da natureza. Para tanto, três perspectivas são consideradas: 1 – A controvérsia entre Agostinho e o Maniqueísmo, que atribuía o mal à matéria; 2 – O debate contra o monge bretão Pelágio em torno da natureza humana; 3 – A visão ambiental de Agostinho nas relações entre natureza humana e *natura creata*. Nessa trajetória, o conceito de *natura* permanece ligado à noção de graça divina e adquire quatro significados: teológico, existencial, histórico e ambiental. Em um contexto de inquietações morais e políticas, o Bispo de Hipona desenvolve uma noção ontológica de *natura*, cuja síntese se expressa no trinômio ontológico Deus – natureza humana – *natura creata* e contribui para uma filosofia da natureza, enquanto discurso racional do ser submetido à mudança.

Palavras-chave: Natureza; Maniqueísmo; Pelagianismo; Ambiente.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to show that the concept of *natura* to Saint Augustine contributes to a philosophy of nature. For this, three perspectives are considered: 1 – The controversy against the Manichaeism, which assigned evil to the material substance; 2 – The dispute between Augustine and Pelagio about the human nature; 3 – The environmental point of view of Augustine on the relations between human nature and *natura creata*. Following this course, the concept of *natura* remains attached to the notion of divine grace and acquire four meanings: theological, existential, historical and environmental. Among moral and political problems, the Bishop of Hipona expands their ontic notion of *natura* according to the trinomial God – human nature – *natura creata*, and contributes to a philosophy of nature while a rational discourse about the being in change.

Key-words: Nature; Manichaeism; Pelagianism; Environment.

LISTA DE ABREVIATURAS DE OBRAS AGOSTINIANAS

<i>Conf.</i>	<i>Confissões</i>
<i>Contra acad.</i>	<i>Contra os acadêmicos</i>
<i>Contra Fel. man.</i>	<i>Contra Félix maniqueu</i>
<i>Contra Jul. imp.</i>	<i>Contra Juliano, incompleto</i>
<i>De beat. vita</i>	<i>Sobre a vida feliz</i>
<i>De civ. Dei</i>	<i>Sobre a cidade de Deus</i>
<i>De corr. et grat.</i>	<i>Sobre a correção e a graça</i>
<i>De doc. christ.</i>	<i>Sobre a doutrina cristã</i>
<i>De dom persev.</i>	<i>Sobre os dons da perseverança</i>
<i>De duab. an.</i>	<i>Sobre as duas almas</i>
<i>De spirit. et litt.</i>	<i>Sobre o espírito e a letra</i>
<i>De Gen. ad litt.</i>	<i>Sobre o Gênesis ao pé da letra</i>
<i>De Gen. ad litt. imp. incompleto</i>	<i>Sobre o Gênesis ao pé da letra, incompleto</i>
<i>De Gen. contra man.</i>	<i>Sobre o Gênesis contra os maniqueus</i>
<i>De grat. Christ</i>	<i>Sobre a graça de Cristo</i>
<i>De immort. an.</i>	<i>Sobre a imortalidade da alma</i>
<i>De lib. arb.</i>	<i>Sobre o livre arbítrio</i>
<i>De mor. Eccl. cat.</i>	<i>Sobre os costumes da Igreja Católica</i>
<i>De nat. boni</i>	<i>Sobre a Natureza do bem</i>
<i>De nat. et grat.</i>	<i>Sobre a natureza e a graça</i>
<i>De ord.</i>	<i>Sobre a ordem</i>
<i>De 83 quaest. div.</i>	<i>Sobre as 83 questões diversas</i>
<i>De quant. an.</i>	<i>Sobre a potencialidade da alma</i>
<i>De Trin.</i>	<i>Sobre a Trindade</i>
<i>De vera rel.</i>	<i>Sobre a verdadeira religião</i>

Enarr. in Ps.

Comentários aos Salmos

*Ench., fid. spe et charit.
caridade*

Manuel sobre a fé, esperança e a

Ep.

Epístola

Ret.

Retratações

Serm.

Sermão

Sol.

Solilóquios

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 A NOÇÃO DE NATUREZA CONTRA O MANIQUEÍSMO	18
1.1 A NOÇÃO TEOLÓGICA-EXISTENCIAL DE <i>NATURA</i>	19
1.2 AS ORIGENS DA <i>NATURA CREATA</i>	24
1.2.1 O tempo e a <i>natura creata</i>	31
1.2.2 As formas da <i>natura creata</i>	43
2 A NOÇÃO DE NATUREZA CONTRA O PELAGIANISMO	59
2.1 A NOÇÃO HISTÓRICA DE NATUREZA HUMANA	61
2.2 A NOÇÃO DE NATUREZA HUMANA NO FOCO DA CONTROVÉRSIA	67
2.3 O LIVRE-ARBÍTRIO E A LIBERDADE DA NATUREZA HUMANA	75
3 NATUREZA E MEIO AMBIENTE	87
3.1 A <i>NATURA CREATA</i> NA VISÃO AMBIENTAL DE AGOSTINHO	87
3.1.1 A <i>praxis</i> da natureza humana no ambiente	103
3.1.2 A <i>voluntas</i> da natureza humana e o ambiente	117
CONCLUSÃO	140
REFERÊNCIAS	148

INTRODUÇÃO

“*Natura e todos sus términos afines aparecen cinco mil veces en las obras de Agustín*” (FLETEREN, In: FITZGERALD, 2001, p. 934). É evidente que o termo *natura*, vertido para a língua portuguesa pelo vocábulo “natureza”, não pode ser ignorado no estudo dos escritos de Agostinho. Sua vasta produção literária¹ não inclui um tratado específico a respeito de *natura*, mas o número de passagens em que aparece este termo chama a atenção para as possíveis contribuições desse pensador quando se visa a uma filosofia da natureza.

O conceito de natureza já está presente entre os gregos através do termo *φύσις* (*phýsis*), que remonta a Tales de Mileto, a quem se atribui o início da filosofia no século VI a.C. (cf. REALE, 1990, p. 29). O termo grego se refere a um princípio originário, causa de todas as coisas que existem. Thales pensou numa *φύσις* líquida; Anaximandro pensou no conflito entre contrários como essência das coisas; Anaxímenes pensou numa substância aérea; Heráclito propôs que o conflito entre opostos leva à harmonia como essência de tudo o que existe; Pitágoras propôs o número, ou a estrutura geométrica, como princípio de todos os seres.

Uma característica desse conceito grego de “natureza” é a vida orgânica, referida pelo termo *κόσμος* (*cosmos*). É pela sucessão de eventos cósmicos que se manifesta o *λόγος* (*lógos*), razão ou palavra, em que as leis² dos seres humanos deverão inspirar-se. A esse respeito Platão, com clareza cristalina, afirma que a vida de um indivíduo não se desenvolve para si mesmo, mas é gerada para a vida cósmica, numa relação indivíduo-cosmos (cf. *As Leis*, X, 903c). Nessa linha os gregos concebem a *πόλις* (*pólis*), cidade, como organização política, ou cidade-república.

Outra característica do conceito grego de “natureza” é a circularidade, isto é, o aspecto cíclico, sugerido pela repetição de processos sempre semelhantes. Por exemplo, o aparecimento e o desaparecimento das estrelas, o nascimento, o crescimento, o envelhecimento e a morte dos seres vivos, cuja decomposição leva ao início de outro ser vivo seguindo um fluxo de mudanças. Desse modo, o termo grego *κυκλός* (*kyklós*), ciclo ou círculo, torna-se uma noção-

¹ O próprio Agostinho afirma, no epílogo de suas *Retractaciones*, que escreveu 96 Tratados em 232 Livros, além de Cartas e Sermões dirigidos ao povo durante o exercício de suas funções como bispo de Hipona.

² Segundo JOLIVET, 1966, p. 89, “lei” significa uma ordenação da razão destinada a assegurar a realização da ordem.

chave, de acordo com a visão das estrelas e dos planetas girando sobre superfícies esféricas em torno da Terra. Nessa cosmologia não há evolução de espécies biológicas e a natureza é “eterna”, no sentido de não ser criada nem ser perecível; a “natureza” (*φύσις*) é o princípio do que surge (*φύεiv*)³ e do que desaparece.

Esse aspecto orgânico-cíclico do conceito grego de natureza propagou-se pelo Ocidente até a sua cristianização, a partir do século III d.C. Logo, Agostinho já se achava familiarizado no início de sua produção literária com, pelo menos, dois significados do termo *natura*: 1 - um princípio diretor de tudo o que existe, ou do *cosmos*, e 2 - as características físicas e a atividade de tudo o que existe.

Não obstante o legado grego surge com Agostinho o que poderíamos considerar uma teoria cristã de *natura*, até então não vista em seu contexto cultural greco-romano, a partir de duas influências fundamentais: 1 - as Escrituras da tradição judaico-cristã e, subordinada a estas, 2 - a filosofia platônica e neoplatônica. Porém, diante da magnitude e da elaboração metafísica da obra agostiniana, não temos a pretensão de abordar o termo *natura* exaustivamente nos textos de Agostinho. Assim, optamos por levar em conta as circunstâncias concretas que serviram de estímulo para a produção intelectual de Agostinho, mencionadas por ele nas introduções dos seus escritos, principalmente o debate contra o maniqueísmo e contra o pelagianismo. Esses debates realçam o uso recorrente do termo *natura* indicando os diversos aspectos do seu uso. Entretanto, não excluimos o contexto do debate contra o arianismo, que levou Agostinho a refletir sobre a natureza do Deus Uno-Trino em seu monumental tratado *De Trinitate* (400-416).

A polêmica contra o maniqueísmo contribui para acentuar o aspecto de *natura creata* contra uma perspectiva dualista, que defende a oposição originária de dois princípios cósmicos, o da “luz” (bem), associado a Deus, e o das “trevas” (mal), associado à matéria. Segundo a visão cristã, *natura creata* é o âmbito ou ambiente da criação. Daí há de se falar em uma gênese do *cosmos*, uma cosmogonia; por um lado, a *natura creata* tem um início, e, por outro, ela não surge espontaneamente, por si mesmo. Existe um Criador da *natura creata* que não reside dentro dela e é o sumo (Bem) bem. Essa cosmogonia cristã se distancia da cosmologia grega antiga pela qual nada existe fora da *φύσις*.

³ Translitera-se como *phyein*, e significa “tornar-se visível”.

Ademais, a passagem bíblica “*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*” (Gn 1, 26) implica uma relação indivíduo-cosmos mais complexa do que aquela concebida por Platão. Agora, a *natura creata*, além de ser o âmbito do ser humano, está sob responsabilidade deste. Como *imago Dei*, dotado de *memoria*, *intellegentia* e *voluntas*, o ser humano é capaz de “ir à sua volta” (*ambire*), ou seja, de ir à *natura creata*.

Portanto, em Agostinho, a antiga relação indivíduo-cosmos adquire maior complexidade porque se torna uma relação Deus - ser humano - *natura creata*, segundo níveis ou graus ontológicos distintos. Trata-se de uma relação física e metafísica cuja ordem não é apenas necessária, sendo também voluntária, pois o ser humano (*imago Dei*) pode escolher colaborar ou não com a ordem cósmica pela *praxis*. E, sobre a relação entre *natura* e *praxis*, Lupi observa: “No uso clássico e patrístico, o termo natureza refere-se ao princípio metafísico do ser e da ação” (LUPI, 2008, p. 19). Assim, uma é a *natura* do Ser Criador, outra é a *natura* do ser humano, grau mais elevado da *natura creata*. Além disso, a relação entre moral e *natura* foi tema do período patrístico⁴, no qual viveu Agostinho e do qual é um dos seus principais representantes. Mas, o problema moral, ou dos costumes (*mores*), diz respeito às ações voluntárias do ser humano, responsável pelas mesmas. Logo, se *natura* é princípio do ser e da ação, o problema moral está ligado à noção de *natura* do ser humano.

Quanto ao pelagianismo, o monge bretão Pelágio, angustiado com a lassidão e a indiferença dos cristãos em Roma, passou a declarar, no final do século IV, que era dever de qualquer cristão buscar a perfeição ao alcance de todos, a partir da livre vontade, dom de Deus para o homem, e da instrução, dada pelo exemplo de vida virtuosa de Jesus Cristo, para a diferenciação entre o bem e o mal. Assim, o foco do debate entre Agostinho e Pelágio estava na *natura* humana, nas condições prévias da livre vontade, no pecado original⁵ e seus desdobramentos. Agostinho entra no debate no início do século V, resultando na obra *De natura et gratia* (415) em resposta às colocações de Pelágio contidas na obra *De natura*.

⁴ Por patrística se entende o estudo das doutrinas dos “Pais da Igreja”, isto é, aqueles que contribuíram para a formação de um sistema de pensamento teológico, com suas dependências e empréstimos do meio cultural e filosófico, durante os sete primeiros séculos da era cristã.

⁵ Agostinho não estabelece uma demarcação entre os domínios da teologia e da filosofia. Ele entende a contemplação racional da revelação cristã como uma “filosofia cristã”.

Desde aquele período, o século XXI abriu uma nova época na história da noção de *natura*, mas não a fundou – ela que tem raízes na antiguidade greco-romana e se ramificou através da Idade Média e da Modernidade. Portanto, o presente trabalho propõe como tese que o pensamento de Agostinho deixou-nos um legado que contribui para uma filosofia da natureza na atualidade, na qual se constata a retomada do interesse por um conhecimento filosófico da natureza em vários horizontes.

Tendo em vista a incidência da noção de “natureza” na vida cotidiana em qualquer época, e as ações decorrentes dessa noção, estamos convictos da relevância de nossa proposta para o meio acadêmico e para a sociedade em geral. Porém, para chegarmos às conclusões, com segurança, e à demonstração da tese, também propomos um caminho a ser percorrido.

No primeiro capítulo, após apresentarmos a noção teológico-existencial de *natura* em Agostinho, examinaremos sua cosmogonia, a partir do *Gênesis*, no debate contra o maniqueísmo, ressaltando o papel fundamental do princípio axiomático do Bem como origem da *natura creata*.

No capítulo seguinte, trataremos da noção de *natura* aplicada ao ser humano, isto é, da natureza humana, no contexto da controvérsia antipelagiana. Abordaremos o segundo grau do ser no trinômio Deus - ser humano - *natura creata*, o qual, além de dotado de *voluntas*, *memoria* e *intellegentia*, encontra-se em um estado de “natureza corrompida”, ou viciada pelo pecado original, levando-nos a considerar a noção histórica de *natura* do ser humano em Agostinho.

No terceiro capítulo, completando a análise do trinômio ontológico, veremos como o Bispo de Hipona recorre a uma noção empírica de *natura* a fim de orientar o povo na vida cotidiana. Trata-se de uma visão do *ambire*, isto é, do ambiente, marcado por eventos “naturais” e pela *praxis* humana em uma cultura onde predomina o pragmatismo romano. O *ambire* se constitui da *vita naturalis* e da *vita socialis*. E de acordo com Hamman, “a terra da África reflete-se nos escritos de Agostinho, sobretudo em seus discursos e cartas” (HAMMAN, 1989, p. 5). De fato, tais escritos mostram que Agostinho tinha um conhecimento profundo da vegetação, da fauna, do clima e das formas de organização social do espaço e do trabalho no norte da África. Logo, há uma visão ambiental em Agostinho que está associada à sua noção de *natura*.

Posto isso, podemos apreender algo sobre o significado agostiniano singular de *natura* humana, vinculada à *natura* divina como

sua causa eficiente e final, na sua tendência à felicidade, e condicionado, como ser humano concreto, pela *natura creata*.

Nosso objetivo é explicitar a noção de *natura* em parte da obra agostiniana, com suas nuances e indeterminações, numa época em que progredia o vocabulário filosófico-teológico. Nessa época, Agostinho se vê em meio a uma luta para encontrar uma terminologia trinitária adequada, e sua contribuição preparou o caminho para a cristologia dos concílios de Éfeso (431) e Calcedônia (451). E quanto à *natura* do ser humano, Agostinho considera que ela é um bem, como são bens todas as substâncias específicas da *natura creata* cuja origem reside no Bem. Mas faz uma vigorosa distinção entre *natura* e *gratia*, e estabelece uma oposição entre *natura* e *vitium*, de modo que não há uma *natura* má em si.

De fato, para Agostinho, a *natura* humana (*imago Dei*) é um bem médio, inferior ao Bem e superior aos bens mínimos. Daí vem a temática do *uti* e *frui*, isto é, do que se deve fruir e o que se deve usar, de acordo com um esquema de amores, tendo em vista a felicidade.

Enfatizaremos algumas perspectivas de *natura* em Agostinho procurando circunscrever o campo de reflexão do presente trabalho em torno do trinômio Deus - ser humano - *natura creata*, preparando o leitor para uma abordagem de *natura* sob três principais ângulos: as origens da *natura creata* (capítulo 1), a natureza humana (capítulo 2) e o ambiente (capítulo 3).

1 A NOÇÃO DE NATUREZA CONTRA O MANIQUEÍSMO

Aurelius Augustinus (354-430) escreveu a maior parte de sua vasta obra literária durante o período em que esteve à frente da igreja de Hipona como bispo (396-430), cuja função inclui instruir seus ouvintes e leitores nas ações da vida cotidiana a fim de que vivam bem: “Vivemos aqui convosco e por vós, e nosso propósito é viver convosco sempre junto a Cristo. [...] E por isso não quero que nenhum de vós encontre uma desculpa para viver mal” (*Serm.*, 355, 1)⁶. Com esse propósito, em meio a desafios históricos e culturais, sua produção literária responde às questões apologético-pastorais, e resulta de uma investigação filosófica carregada de responsabilidade pública, como atestam os famosos debates filosófico-teológicos em que esteve envolvido.

No debate contra o maniqueísmo⁷, a questão era sua perspectiva dualista dos seres humanos como uma mistura de duas substâncias: alma boa e matéria má. Agostinho ingressou na polêmica ao perceber que “a alma africana já se mostrava dividida por um maniqueísmo que a dilacerava” (HAMMAN, 1989, p. 15). O confronto levou Agostinho a defender sua perspectiva criacionista de *natura* pela qual o mal não está alojado na matéria, como afirma, por exemplo, no início do tratado *De Natura Boni contra Manichaeos* (404):

Não há bem superior a Deus, que é o sumo bem e, portanto, é o bem imutável, verdadeiro bem eterno

⁶ “*Vobiscum hic vivimus, et propter vos vivimus: et intentio votumque nostrum est, ut apud Christum vobiscum sine fine vivamus. [...] Et ideo nolo ut aliquis de nobis inveniat male vivendi occasionem*”.

⁷ Termo devido a Mani (216-277), fundador da doutrina que se propagou principalmente pela Pérsia, Síria, Itália, norte da África e Egito. Porém, o século III foi marcado também pela síntese platônica de Plotino, ápice de um processo iniciado com Eudoro, em Alexandria, na segunda metade do século II a.C., quando renascia o platonismo e voltava a se expandir. Do século II d.C ao século III, o platonismo tornou-se fundamental para a apologia cristã, que procurava obter dos imperadores romanos o reconhecimento do direito legal dos cristãos à existência em um império oficialmente pagão. São exemplos as obras de Justino, que escreveu *A primeira Apologia* (150 d.C), dirigida ao imperador Adriano, complementada pela *Segunda Apologia*, dirigida a Marco Aurélio, e o *Diálogo com Trifon*. São obras que procuram o fundamento filosófico da fé cristã, nos moldes de uma corrente chamada hoje pelos estudiosos de medioplatonismo. Um dos expoentes dessa corrente era Lúcio Apuleio (125-170), filósofo nascido em Madaura e falecido em Cartago. Logo, quando o maniqueísmo começou a se propagar pelo norte da África, o platonismo lá se encontrava já havia, pelo menos, dois séculos.

e imortal. [...]. Portanto, toda a natureza é boa enquanto natureza, porque todos os bens, grandes ou pequenos, em todos os seus níveis (graus), não podem vir a ser senão de Deus (*De nat. boni*, 1)⁸.

Nota-se, nesse princípio axiomático, que o termo “bem” é aplicado a tudo o que existe, segundo uma hierarquia onde o bem (Bem) supremo é Deus, dado que é o bem eterno e imortal. Todos os demais bens são temporais e ordenados em graus a partir do bem supremo, que é a origem de todos os bens. Mas, se tudo o que existe provém do Bem, então, o mal não se origina no Bem nem reside nos bens.

Ao formular o princípio axiomático do Bem como origem de todos os bens, Agostinho faz uso do termo *natura*, que, segundo Fleteren, fazia parte do vocabulário de autores latinos lidos pelo Bispo de Hipona: “*Él se hallaba familiarizado con la palabra por la lectura de vários autores latinos, incluidos Séneca y Varrón, pero especialmente Cícero*” (FLETEREN, In: FITZGERALD, 2001, p. 934). Mas, se o termo era corrente entre autores latinos é porque diferentes significados se tornaram comuns. Logo, se faz necessária uma abordagem do (s) significado (s) que Agostinho atribui ao termo *natura* em seus escritos. Esses escritos mostram uma noção ampla de *natura*, acompanhada de um discernimento entre naturezas específicas, e uma noção de natureza humana, da qual se utiliza o Bispo de Hipona a partir de outro longo e duro debate: contra o pelagianismo⁹, que será abordado no próximo capítulo.

1.1 A NOÇÃO TEOLÓGICA-EXISTENCIAL DE NATURA

Do ponto de vista etimológico, o termo latino *natura* é derivado do particípio passado (*natus*) do verbo *nasci* (“ser nascido ou engendrado”) e traduz o termo grego *φύσις* ou *οὐσία*, vertido para língua

⁸ “*Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. [...]. Quia ergo bona omnia, sive magna, sive parva, per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo, omnis autem natura in quantum natura est, bonum est*”.

⁹ O termo é devido ao asceta bretão Pelágio (*Pelagius*), que se submeteu ao batismo cristão entre 375 e 380, em Roma. Foi no contexto da controvérsia pelagiana que o tema sobre a liberdade e a necessidade alcançou maior vulto dentro do Cristianismo, por causa das decisões conciliares, tomadas no decorrer da polêmica, servindo como uma espécie de “balizamento” do pensamento cristão até os dias atuais. O cerne da discussão era os desdobramentos do “pecado original” na natureza humana.

portuguesa pelo termo “natureza”. Nesse sentido, *natura* se refere à origem ou procedência de uma substância.

Para Agostinho, *natura* é, no sentido mais amplo, o que faz com que uma coisa seja o que ela é com todas as suas propriedades e atividades. Ele aplica essa noção ampla de *natura* a Deus, como se vê no tratado *De Trinitate*:

Existe, no entanto, sem dúvida, uma substância, ou, se melhor for denominada, uma essência, a qual os gregos chamam “ousia”. [...] Mas, outras coisas que se diz das substâncias ou essências tomam por acidentes, causas de pequenas ou grandes mudanças. Com Deus, porém, algo desse tipo não pode acontecer. E nele, que é Deus, existe a única substância ou essência imutável, que é certamente o próprio Ser, a quem pertence o nome de essência mais importante e mais verdadeira. Tudo o que muda não conserva o ser em si mesmo; e o que pode mudar, mesmo que ainda não tenha mudado, pode ser o que não tinha sido; por isso, somente ao que não muda e não pode mudar de forma alguma, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que é verdadeiramente o Ser (*De Trin.*, V, 2, 3)¹⁰.

Nessa aplicação, o Bispo de Hipona considera o legado dos gregos, que usavam a palavra “natureza” como “essência” e “substância”. Porém, faz uma crítica desse uso a partir de sua visão criacionista¹¹: “substância” convém mais às naturezas criadas em devir, múltiplas e distintas de Deus, o Criador, a quem melhor se aplica o termo “essência”. Assim, *natura*, no sentido estrito de substância, se refere a algo portador de acidentes; e *natura*, no sentido estrito de

¹⁰ “*Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci ‘ousia’ vocant. [...] Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eius modi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse*”.

¹¹ Por exemplo, essa visão difere da de Heráclito, para quem (cf. Fragmento B 30) este cosmos que está diante de nós, e que é o mesmo para todos, não foi feito por nenhum deus e nenhum homem, mas foi sempre, e é, e será sempre fogo vivo, que crepita segundo medidas e se apaga segundo medidas.

essência, se refere a algo imutável, atributo exclusivo do Ser. De qualquer modo, a natureza de algo corresponde ao grau do ser, isto é, ao nível de perfeição do ser: o que muda, ou é suscetível de mudança, não conserva o ser em si mesmo; somente o imutável é verdadeiramente o Ser, o ser em si mesmo. E entre as substâncias que não conservam o ser em si mesmo, Agostinho distingue, habitualmente, três grandes graus: as substâncias inanimadas, as viventes e as que são capazes de conhecer; e neste último grau distingue ainda, pelo menos, dois graus: os animais, com seu conhecimento sensível, e os espíritos¹², com a inteligência acima da qual não há outra senão a do próprio Deus. A essas diversas categorias de substância deve-se a expressão “naturezas específicas”, pois elas são nitidamente distintas de acordo com o seu grau próprio de perfeição.

Com essa primeira noção de *natura*, Agostinho afirma que toda a natureza é boa enquanto natureza, isto é, todas as substâncias são bens porque não podem vir a existir senão do Bem, de modo que cada substância ou natureza específica se explica pelo Bem que a criou. Ademais, o Bem é o Ser, o primeiro ser entre os bens, que não podem vir a ser senão de Deus. Logo, os bens são seres, desde que se guarde a relatividade destes seres em relação ao Ser, como constata Agostinho em suas *Confesiones* (397-401):

E examinei todas as coisas que estão abaixo de Ti e vi que nem existem absolutamente, nem deixam de existir totalmente; por um lado existem, pois provêm de Ti; por outro não existem, pois não são o que Tu és. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável (*Conf.*, VII, 11, 17)¹³.

Assim, Deus é o primeiro ser na ordem dos seres, pois sem o Ser não haveria os seres. Porém, os seres não são aquilo que o Ser é.

¹² Segundo Agostinho, no tratado *De fide et symbolo*, X, 23, o termo “espírito” (gr. *πνευμα*; lat. *spiritus*) se refere a um dos aspectos da constituição humana - espírito, alma e corpo - e que é nomeado algumas vezes junto com a alma (gr. *ψυχή*; lat. *animus*) para enfatizar o aspecto racional, do qual são privados os animais. Assim, no tratado *De civ. Dei*, V, 9, 4, a expressão “o espírito de vida” é espírito incriado, a natureza ou substância imaterial do Deus criador de todo corpo e de todo espírito criado, e que vivifica todos os seres vivos. No caso dos vegetais, o princípio vital e de animação chama-se “alma vegetativa”, e no caso dos animais, “alma sensitiva”. Porém, não se aplica o termo “espírito” a ambas. Logo, o termo “certos espíritos” abrange aqui seres humanos e seres angelicais.

¹³ “*Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet*”.

Portanto, há de se falar em continuidade e descontinuidade, ao mesmo tempo, entre o Ser e os seres. E se o termo *natura creata* for adotado aqui como conjunto das substâncias (seres) criadas pelo Bem, pode-se (e deve-se) dizer que a *natura creata* é boa, ou que os seres são bens.

Nessa perspectiva de uma *natura creata* boa, a noção de *natura* em Agostinho revela uma característica teocêntrica, dado que tudo o que existe encontra a explicação de sua existência em Deus, o Bem, o Ser por excelência, e “por isso dito simples, visto que possui aquilo que é” (*De civ. Dei*, XI, 10, 1)¹⁴. Na essência simples, que é a substância divina, nada é accidental, pois em Deus seus atributos se identificam com sua essência; não há distinção entre o sujeito e sua perfeição: o ser, o ser sábio, o ser justo, o ser verdadeiro, constitui sua substância imutável pela qual tudo o que vem a ser mutável se explica. Logo, Deus, que é o Bem e o Ser, também é o Uno¹⁵.

Por seu turno, a existência das substâncias que constituem a *natura creata* não pode ser considerada *in abstracto*. Daí segue a característica existencial da noção de *natura* em Agostinho. Em particular, o Bispo de Hipona se interessa principalmente pelo modo como o ser humano pode viver bem, uma vez que ele existe, pensa e age segundo uma relação ser humano - *natura creata*. Tal relação, na visão de Agostinho, encontra-se condicionada à esfera dos costumes (*mores*), âmbito em que se regulam as relações entre os seres humanos. Trata-se dos costumes regidos pelo saber técnico (saber fazer) e pelo saber político (saber agir) no âmbito da *natura creata*, onde o ser humano concreto encontra os bens necessários à sua existência.

Na concepção grega, o saber técnico e o político derivam do desvelamento (*ἀλήθεια*) da *φύσις*, de cuja contemplação (*θεορία*) chega-se aos referidos saberes. Na concepção agostiniana, a ordem dos saberes começa pelo saber ser, antes do saber agir ou do saber fazer no âmbito da *natura creata*. Esse âmbito inclui o ser humano criado pela vontade de Deus, o Ser, segundo o *λόγος*, que passa a ser o *Verbum Dei*¹⁶:

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, e que ele domine sobre os peixes do mar e as aves do céu e sobre todos os animais

¹⁴ “*ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est*”.

¹⁵ Agostinho, com base nas Escrituras, faz coincidir o Uno com o Bem e o Ser, diferente de Plotino, para quem o Uno é o “mais além” do Ser e da Inteligência.

¹⁶ Conforme o *Evangelho de João*, 1,1, “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus”. Para Agostinho, as formas ideais da *natura creata* estão no *Verbum Dei*, como veremos adiante.

domésticos e toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam sobre a terra” (*De Gen. ad litt.*, III, 19, 29)¹⁷.

Agostinho recorre a uma passagem bíblica do livro *Gênesis* quando deseja falar sobre a *natura* humana em seu tratado *De Genesis ad litteram* (399-415), onde o homem, a quem a *natura creata* é confiada, é feito à imagem¹⁸ de Deus (*imago Dei*). Logo, com base na cosmogonia bíblica, o ser humano, grau mais elevado (dominante) das criaturas, é responsável pela *natura creata*, pois o imperativo “domine” parte do criador e mantenedor desta *natura creata* e dirige-se à sua imagem correspondente.

Portanto, a visão teocêntrica-existencial agostiniana de *natura* se distancia da grega de φύσις, pois a primeira se relaciona com a moral e a segunda não é alcançada pela ética, embora a moral (latina) ou a ética (grega) tenham em comum a preocupação com o agir reto, o fazer reto. Porém, a concepção da *natura creata* como responsabilidade humana nem de longe havia sido vislumbrada pelos gregos.

Contudo, o aspecto teocêntrico da *natura creata*, amparado nos escritos do judaísmo (*scriptis veteribus*), era duramente atacado pelo maniqueísmo, como explica Coyle: “*El maniqueísmo, por considerar que la materia era sinónimo de mal y por ver la creación como una obra de la necesidad e non del amor, repudiaba el relato de la creación que se hace en el Génesis, [...] (COYLE, In: FITZGERALD, 2001, p. 836)*. Assim, Agostinho confessa: “Então dirigi todas as forças da alma, para ver se podia de algum modo, com argumentos certos, convencer os maniqueus da falsidade contida em seus documentos” (*Conf.*, V, 14, 25)¹⁹.

¹⁷ “*Et dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; et dominetur piscium maris et volatilium coeli, et omnium pecorum, et omnis terrae, et omnium reptilium reptantium super terram*”.

¹⁸ Segundo o *De Gn. ad litt. imp.*, 16, 55, deve-se observar uma união e uma separação entre os viventes. Pois, diz que o homem foi feito no mesmo dia em que o foram os animais. Com efeito, todos os viventes são em conjunto animais terrenos; contudo, pela excelência da razão, segundo a qual o homem é feito à imagem e semelhança de Deus, fala-se dele em separado. Em seguida (*Ibid.*, 16, 57), acrescenta que toda imagem é semelhante àquele de quem é imagem. No entanto, nem tudo que é semelhante a alguma coisa é imagem dela, como acontece no espelho. Se um não nasceu do outro, não se pode dizer que um é imagem do outro.

¹⁹ “*Tum vero fortiter intendi animum, si quo modo possem certis aliquibus documentis Manichaeos convincere falsitatis*”.

Para tanto, Agostinho adota o princípio axiomático do Bem-Ser como origem da *natura creata*. Tal princípio se torna o fio condutor através da polêmica contra o maniqueísmo, onde uma das questões centrais diz respeito às origens do *cosmos*.

1.2 AS ORIGENS DA NATURA CREATA

De acordo com as atas do debate entre Agostinho e o maniqueu Félix²⁰, em dezembro de 404, cuja coletânea resultou no escrito *Contra Felicem Manichaeum*, Félix diz:

E porque veio o Maniqueu, e com sua prédica nos ensinou o início, o meio e o fim; e nos ensinou sobre a construção do mundo, para que foi feito, de onde foi feito e quem o fez; e nos ensinou o porquê do dia e da noite; e nos ensinou sobre o curso do sol e o da lua; e porque não ouvimos estas coisas em Paulo, nem nos escritos dos outros apóstolos; por isto cremos que Mani é o Paráclito (*Contra Fel. man*, I, 9)²¹.

Félix defende uma cosmogonia em três fases, de acordo com os ensinamentos de Mani. Essas fases são descritas por Berkenbrock ao recompor a cosmogonia ensinada por Mani:

No início dos tempos existe um dualismo radical e não misturado de duas “naturezas”, “substâncias” ou “raízes”: a Luz e as Trevas, o Bem e o Mal, Deus e a Matéria. Cada uma das partes é princípio não-criado e eterno. As duas têm o mesmo poder e o mesmo valor (BERKENBROCK, *In*: COSTA, 2003a, p. 157).

Assim, entende-se por “início” no maniqueísmo a fase pré-histórica do *cosmos* na qual duas naturezas ou substâncias coexistem, independentes uma da outra: a Luz, substância do Bem, que é Deus; e as

²⁰ Agostinho lembra (cf. *Ret.*, II, 8) que Félix havia chegado a Hipona para propagar o maniqueísmo, sendo um dos seus doutores, ainda que pouco instruído nas artes liberais.

²¹ “*Et quia venit Manichaeus, et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem; docuit nos de fabrica mundi, quare facta est, et unde facta est, et qui fecerunt; docuit nos quare dies et quare nox; docuit nos de cursus solis et lunae; quia hoc in Paulo non audivimus, nec in ceterorum Apostolorum scripturis; hoc credimus, quia ipse est Paracletus*”.

Trevas, substância do Mal, que é a Matéria. Além disso, há uma fronteira entre as extensões dessas substâncias, pois “estes dois princípios são imaginados no início como estáticos, como duas regiões separadas por um limite. São duas regiões simétricas: a região do Bem ao norte, e a região do Mal ao sul” (*Ibid*, p. 158).

Quanto à fase que Félix chama de “meio”, trata-se da fase dinâmica resultante da força de expansão da região primordial do sul (Mal) contra a região do norte (Bem), que tenta oferecer resistência: “O drama do universo inicia-se no segundo tempo da existência, quando da dissolução do dualismo contraposto e a mistura das duas naturezas. Como a matéria é uma força, ela tende a atacar e engolir a Luz” (*Ibid*, p. 159). Assim, essa fase corresponde à atual condição de todas as coisas, na qual as substâncias, luz (bem) e matéria (mal), estão mescladas. Essa mescla tem início porque, segundo a cosmogonia maniqueísta, “a matéria é movimento desordenado e semi-inconsciente” (*Ibid*.).

E em relação à terceira fase, chamada por Félix de “fim”, trata-se da separação definitiva das substâncias primordiais, imbricadas entre si durante a segunda fase:

Com o ato escatológico termina o terceiro e último quadro, que mostra a volta ao dualismo radical de separação entre Luz e Trevas, presente no primeiro quadro. Este, porém, difere do primeiro no sentido de que já é o quadro final, pois a derrota do Mal é definitiva e este não terá mais condições de voltar-se contra a Luz (*Ibid*, p. 166).

Portanto, na visão maniqueísta, a substância (a luz) do Bem possui, na pré-história cósmica, uma extensão superior limitada ao sul pela extensão inferior da substância (a matéria) do Mal. Na fronteira entre essas regiões, o contato entre luz e matéria enseja uma expansão desta contra aquela que, por sua bondade, reage contra tal expansão. Mas, ao rebelar-se contra o Bem, a “raça tenebrosa” que constitui a região inferior decide invadir a região superior, antes da criação do mundo. Nesse momento, temendo que sua região seja devastada por um ataque hostil, o Bem envia (emana de si) seus membros, parte de sua substância, à região inferior. Daí surge o mundo ou *cosmos*, onde os elementos luminosos (do bem) estão “misturados às entranhas da raça da escuridão”, como denuncia Agostinho em sua exposição do Saltério ao povo:

Dizem o seguinte: Aquela raça tenebrosa se rebelou contra Deus, antes da criação do mundo; e ele temendo que seu reino, devido a um ataque hostil, fosse devastado, enviou para a terra seus membros, sua substância, aquilo que ele mesmo é; se é ouro, ouro; se é luz, luz. Tudo o que ele é, foi enviado e misturado às entranhas da raça da escuridão; e assim Deus criou o mundo (*Enarr. in Ps.*, 140, 9-10)²².

Nessa visão, a substância do Bem se desmembra em partes que, misturadas com a matéria, permanecem partes da substância divina. Desse modo, cada substância do *cosmos* é *microcosmos* onde se desenrola uma batalha dramática, visto que cada uma é dual, isto é, constituída de duas substâncias imbricadas: matéria e luz. E Coyle destaca esse dualismo na natureza humana quando diz que, na visão de Mani, “*Adán*²³ *era el mundo en miniatura, un microcosmos, porque contenía dentro de sí mismo tanto la luz (alma) como la materia (cuerpo)*” (COYLE, In: FITZGERALD, 2001, p. 834). Logo, no maniqueísmo, a alma é uma partícula da substância divina, ou seja, é luz (bem), substância boa; já o corpo é matéria, substância má.

Portanto, a fase que Félix chama de “fim” corresponde, no caso do ser humano, ao retorno da alma à região da Luz, retorno este a ser buscado no tempo do “meio”. Tal re-ligação justifica a expressão “Religião da Luz” aplicada ao maniqueísmo, que vê na libertação da alma a salvação do ser humano. Essa visão salvacionista e libertadora em relação às forças do mal, a referência a Adão e a preservação do caráter de Deus, o Bem, diante dos “males” que há no mundo, demonstram que algumas noções judaico-cristãs influenciaram o persa Mani na formulação de sua doutrina. Entretanto, diante de Félix, Agostinho afirma: “[...] não me provas de que modo Mani é apóstolo de Jesus Cristo” (*Contra Fel. man.*, I, 14)²⁴. Tal afirmação se dá no contexto em que Agostinho questiona a autoridade de Mani, colocado

²² “*Hoc enim dicunt, quod illa gens tenebrarum rebellaverit adversus Deum, antequam mundus fieret; et ille cavens ne regna eius loco adveniente hostili impetu vastarentur, misit huc membra sua, substantiam suam, hoc quod ipse est; si aurum, aurum; si lux, lucem: quidquid illud est, hoc misit, et miscuit visceribus gentis tenebrarum, dicunt, et fabricavit inde mundum*”.

²³ Transliterado do hebraico, o termo ‘*adam*, homem, que vem do solo, ‘*adamah* (cf. *Gênesis*, 3, 19) tornou-se o nome próprio do primeiro ser humano na tradição judaico-cristã.

²⁴ “[...] *non probas quomodo Mani sit apostolus Iesu Christi*”.

por Félix ao lado do apóstolo Paulo, em função da noção de revelação²⁵. Além disso, os maniqueus consideravam Mani como “Paráclito”²⁶, porque completava o ensino daqueles que lhe antecederam como “iluminados” (Buda, Zoroastro e Jesus Cristo). Esse ensino, por um lado, refere-se ao curso dos acontecimentos futuros de acordo com o curso dos astros e, por outro lado, refere-se às origens do mundo, em termos de causa eficiente (o que lhe deu origem), causa material (de onde foi tirado) e causa final (propósito).

Em relação ao curso dos astros, Agostinho responde: “[...] não se lê no Evangelho o Senhor dizendo: Envio a vós o Paráclito, que vos ensinará sobre o curso do sol e da lua. Pois queria formar cristãos, não astrólogos” (*Ibid*, I, 10)²⁷. Em relação às origens do mundo e às suas causas, Agostinho leva em conta a costumeira crítica feita pelos maniqueus ao Gênesis a partir da cosmogonia maniqueia, como se lê no tratado *De Genesi contra Manichaeos*:

Os maniqueus costumam criticar dessa maneira o primeiro livro do Antigo Testamento que tem o seguinte título, *Gênesis*: porque está escrito: *No princípio, Deus criou o céu e a terra*, perguntam: “Em que princípio?” E dizem: “Se Deus fez o céu e a terra em algum princípio, o que fazia antes de criar o céu e a terra? E por que de repente lhe aprouve fazer o que nunca fizera antes nos tempos eternos?” (*De Gen. contra man.*, I, 2, 3)²⁸.

²⁵ Do ponto de vista bíblico-teológico, o termo *revelação* refere-se ao desvelamento que o Ser divino faz de Si ao ser humano, em termos de algo que este possa conhecer Daquela, sem que o Ser seja compreendido totalmente, o que dá sentido ao termo *re-velado*. Nesse sentido, Mani se dizia receptor da revelação que faltava, depois de Buda, Zoroastro e Jesus de Nazaré, o Cristo.

²⁶ O termo *παράκλητος* pode ser traduzido como “Consolador” ou “Ajudador” (cf. *Evangelho de João*, 14, 16). No discurso de Jesus, após a última ceia com os discípulos, indica o enviado pelo Pai depois da sua partida e que permanecerá para sempre junto aos discípulos, a fim de recordar e completar o ensinamento de Cristo, conduzindo-os no caminho da verdade; explicando-lhes o sentido dos acontecimentos futuros.

²⁷ “[...] non legitur in Evangelio Dominum dixisse: Mitto vobis Paracletum qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematic”.

²⁸ “Primum ergo librum Veteris Testamenti, qui inscribitur Genesis, sic solent Manichaei reprehendere. Quod scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram, quaerunt, in quo principio; et dicunt: Si in principio aliquo temporis fecit Deus coelum et terram, quid agebat antequam faceret coelum et terram? et quid ei subito placuit facere, quod nunquam antea facerat per tempora aeterna?”.

A crítica era contra a cosmogonia nos *scriptis veteribus*, fonte de embaraço para a cosmogonia dualista nos escritos maniqueus. Sobressai nessa passagem uma questão que leva Agostinho a refletir sobre o tempo: “Ainda que acreditemos que Deus fez o céu e a terra no princípio do tempo, devemos, por outro lado, entender que antes do princípio do tempo não havia tempo” (*Ibid.*)²⁹. Aqui, cabe distinguir duas diferentes concepções de tempo: 1 - a de Agostinho, para quem o tempo também é criado por Deus, e 2 - a do maniqueísmo, dentro do qual a noção de tempo resulta da cosmogonia herdada do zoroastrismo, noção esta exposta em uma passagem do escrito persa *Rivayat*:

Exceto o Tempo, todas as outras coisas são criadas. O Tempo é o criador; e o Tempo não tem limite, nem cume ou base. Ele sempre foi e o será para todo o sempre. Nenhuma pessoa sensata dirá de onde veio o Tempo. Apesar de toda a grandeza que o cercava, não havia ninguém para chamá-lo de criador; pois ele não dera origem à criação alguma. Então ele criou o fogo e a água; e quando os reuniu, Ormuzd ganhou existência, e, simultaneamente, o Tempo tornou-se Criador e Senhor da criação que produzira (ZAEHNER *apud* WHITROW, 1996, p. 49).

Nessa passagem, vê-se a noção divina de Tempo³⁰ como criador não-criado dos primeiros elementos, água e fogo, e que serviram de matéria-prima na formação de *Ormuzd*³¹, filho do Tempo. Tal mitologia inspira a crítica dos maniqueus à cosmogonia bíblica, pois,

²⁹ “*Sed in principio temporis Deum fecisse coelum et terram credamus, debemus utique intellegere quod ante principio temporis non erat tempus*”.

³⁰ Trata-se de *Zurvan*, que no pensamento dualista persa adquiriu dois aspectos: *Zurvan arakana*, ou tempo infinito, progenitor do bem e do mal; *Zurvan daregho-chvadhata*, ou tempo do longo domínio, finito, que trazia a decadência e a morte. Já em Platão, *χρόνος* (*chronos*) é um conceito operatório pelo qual o criador regula o funcionamento do *cosmos* e torna a imagem mais semelhante ao modelo: “[...] foi por isso que concebeu produzir uma imagem móvel da eternidade. Assim, ao ordenar o céu, produziu uma imagem ‘viva’ da eternidade que permanece na unidade, imagem essa que se move segundo o número e que é aquilo que chamamos tempo” (*Timeu* 37d5-8).

³¹ Também conhecido como *Ahura Mazda* (Senhor Sábio), representa o Bem e foi elevado por Zoroastro à posição de divindade suprema, criadora do mundo. Da mente de *Ahura Mazda* nasceram *Spenta Mainyu* (espírito do bem) e *Angra Mainyu* (espírito do mal), também conhecido como *Ahriman*. O primeiro escolheu, desde o início o Bem, a Vida e a Luz; o segundo escolheu o Mal, a Morte e as Trevas.

para eles, o tempo já existia antes da criação do mundo, como explica Whitrow:

Num dado momento, o tempo finito nasceu do tempo infinito. Ele atravessa um ciclo de mudanças até que finalmente retorna ao seu estado original, fundindo-se então no tempo infinito. Não há indício de qualquer repetição no ciclo (WHITROW, 1993, p. 50).

Desse legado faz uso Mani ao ensinar sobre os três tempos. Além disso, os descendentes de *Ormuzd*, *Spenta Mainyu* (espírito do bem) e *Angra Mainyu* (espírito do mal), adquirem na visão maniqueia consistências físicas, Luz e Matéria, respectivamente, e o tempo deixa de ser considerado um deus, visto que a Luz e a Matéria passam a ser substâncias que coexistem eternamente. Nessa visão, o tempo do “meio”, é o tempo do *cosmos*. Mas, existe também um tempo anterior ao do *cosmos* definido pelo estado de separação entre as duas substâncias coeternas. Provém daí a pergunta feita pelos maniqueus sobre o que fazia Deus antes de criar o céu e a terra, visto que, para eles, existe um tempo anterior à criação.

Porém, para Agostinho, a origem do tempo está ligada à origem da *natura creata*: “E se o tempo começou a existir com o céu e a terra, não se pode encontrar algum tempo antes que Deus tivesse feito o céu e a terra” (*De Gen. c. man.*, I, 2, 3)³². Assim, o tempo e os eventos naturais temporais são postos em relação à eternidade de Deus, em conformidade com o princípio axiomático do Bem-Ser como origem dos bens (seres) da *natura creata*:

Por que dizem: “Por que de repente aprouve a Deus criar o céu e a terra”, e não retiram o termo “de repente”, e dizem apenas: “Por que Deus criou o céu e a terra?” Não dizemos que este mundo é coeterno com Deus, porque este mundo não tem a sua eternidade, a qual somente Deus possui: o mundo foi feito por Deus e assim começaram os tempos juntamente com a criatura

³² “*Et si tempus cum coelo et terra esse coepit, non potest invenire tempus quod Deus nondum fecerat coelum et terram*”.

que Deus criou, e por isso se denominam tempos eternos (*Ibid*, I, 2, 4)³³.

Agostinho entende que o termo “eterno” corresponde ao grau do Ser, do Criador, do Bem, que é imutável; já o termo “tempo” só adquire sentido a partir dos bens criados, seres mutáveis. Portanto, para Agostinho, não se pode falar em “tempo antes da criação” porque antes da criação dos bens mutáveis não havia tempo. Logo, o termo “de repente” (*subito*) é desprovido de sentido na pergunta formulada pelos maniqueus, pois não se aplica à eternidade de Deus nem à ausência da *natura creata* pela qual se realiza a contagem dos tempos através de suas mudanças. E os “tempos eternos” não são outros senão aqueles que começaram a existir com as criaturas, a partir da eternidade de Deus. Nessa linha, Agostinho adverte: “Contudo, os tempos não são eternos do mesmo modo que Deus é eterno, porque Deus, que é o criador dos tempos, existe antes dos tempos” (*Ibid.*)³⁴.

Ora, se antes dos tempos, antes de qualquer criatura, apenas Deus existe, então a causa eficiente da *natura creata* está em Deus. Assim, corrigida a formulação da questão maniqueia, sem o termo *subito*, têm-se: “Porque aprovou a Deus criar o céu e a terra?” E Agostinho responde: “Porque quis. Pois a vontade de Deus é a causa do céu e da terra e, por isso, a vontade de Deus é maior que o céu e a terra” (*Ibid.*)³⁵. Logo, a causa eficiente da *natura creata* é a vontade de Deus, o Bem. Em outras palavras, a *natura creata* se origina da liberdade do Ser, o Bem, e não de alguma necessidade. E a substância específica de cada coisa é boa porque é aquilo que o Bem quer que ela seja.

Quanto à causa material das coisas criadas, Agostinho acrescenta contra os maniqueus: “Do mesmo modo, todas as coisas que Deus criou são muito boas; mas não são tão boas, quando comparadas a Deus que as fez, porque foram feitas por ele. Não as gerou de si mesmo,

³³ “*Si autem non dicunt: Quid placuit Deo súbito facere coelum et terram, sed tollunt inde, subito; et hoc tantum dicunt: Quid placuit Deo facere coelum et terram? Non enim coevum Deo mundum istum dicimus, quia non eius aeternitatis est hic mundus, cuius aeternitatis est Deus: mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse coeperunt; et ideo dicuntur tempora aeterna*”.

³⁴ “*Non tamen sic sunt aeterna tempora quomodo aeterno est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum*”.

³⁵ “*Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam coelum et terra*”.

para elas serem o que ele é, mas as fez do nada, [...]” (*Ibid.*)³⁶. Aqui, Agostinho discerne o Bem por essência dos bens por participação³⁷. Porém, destaca agora a *natura creata* a partir do nada (*natura creata ex nihilo*) nesse discernimento. A fórmula *ex nihilo*, por um lado, significa não apenas uma ausência de matéria primordial que dê origem à *natura creata*, mas, principalmente, que tal origem não pode ser explicada fora de Deus. Por outro lado, a fórmula implica na *natura creata* por Deus, e não de Deus, descartando qualquer sistema de pensamento que sustente uma *natura creata* cuja causa material seja a substância de Deus. Nesse ponto, fica rejeitada a noção maniqueia da alma boa do ser humano como partícula de luz da mesma substância que a divina.

Entretanto, se a *natura creata ex nihilo* se origina pela vontade de Deus, então, a crítica dos maniqueus se desdobra em duas questões: 1 – Pode-se falar de eternidade onde nasce uma vontade que antes não existia? 2 – Se, pelo contrário, esta vontade de criar estivera em Deus desde toda a eternidade, então, por que a *natura creata* não é eterna?

Ora, falar sobre o tempo da *natura creata* pressupõe um falar sobre o tempo: existe o tempo? O que é o tempo? Qual o *status* do tempo em relação à eternidade? Tais questões surgem, em Agostinho, ligadas à origem metafísica da *natura creata* em confronto com a origem física do *cosmos* defendida pelos maniqueus. Assim, consideremos a relação entre o tempo e a *natura creata*, segundo Agostinho.

1.2.1 O tempo e a *natura creata*

O Bispo de Hipona aborda o tema do tempo no Livro XI das suas *Confesiones*, como um eco de uma meditação sobre a consciência do tempo. Ele inicia o capítulo com uma oração: “Porventura, Senhor, sendo tua a eternidade, ignoras as coisas que te digo, ou vês no tempo o que se executa no tempo?” (*Conf.*, XI, 1, 1)³⁸. Assim, ele começa confrontando o que se faz no tempo, de um lado,

³⁶ “*Sicut omnia quae fecit Deus bona sunt valde, sed non sic bona sunt, quomodo bonus est Deus, quia ille fecit, haec autem facta sunt: nec ea genuit de seipso, ut hoc essent quod ipse est; sede a fecit de nihilo, [...]*”.

³⁷ Há um Bem *seipso bonum* (bem por si mesmo) e há os bens do tipo *alio bono bonum* (um bem que é por outro bem). Essa distinção será considerada mais uma vez no capítulo 3 em um texto de Agostinho.

³⁸ “*Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore?*”.

com a eternidade, de outro, que é inerente ao grau do Ser, eterno e imutável. E do confronto ele faz uma comparação a partir do fluxo do tempo:

Quem poderá detê-lo ou fixá-lo, para que se detenha um pouco e capte por um momento o resplendor da eternidade, que sempre permanece, e a compare com os tempos, que nunca permanecem, e veja que é incomparável, e veja que o tempo longo não é feito senão de muitos movimentos passados, e que não podem existir simultaneamente; na eternidade, ao contrário, nada passa e tudo é presente, enquanto o tempo não pode ser de todo presente; [...] (*Ibid*, XI, 11, 13)³⁹.

Da comparação resulta uma impossibilidade: o tempo não pode servir de base para se medir a eternidade, isto é, tempo e eternidade são incomensuráveis (incomparáveis), pois Agostinho entende a eternidade ligada à permanência e o tempo ligado ao movimento, de modo que a extensão de um tempo, chamado curto ou longo, é associada a poucos ou muitos movimentos. Logo, a eternidade não é uma extensão infinita do tempo, como pensavam os maniqueus ao seccionarem uma “linha infinita” do tempo com o “tempo do meio”.

Ademais, Agostinho entende os movimentos passados (*praetereuntibus motibus*), ligados à extensão do tempo, como mudanças ou transformações:

Se, é correta a distinção entre eternidade e tempo, baseada em que o tempo não existe sem alguma modalidade mutável e na eternidade não há mutação alguma, quem não vê que não existiriam os tempos se não existisse a criatura, susceptível de movimento e mutação? Desse movimento e mutação, cedendo e sucedendo uma coisa a outra, por não poderem coexistir, de intervalos mais curtos ou mais longos, resultaria o tempo. Por conseguinte, sendo Deus o ser em cuja eternidade não existe mutação alguma, o criador e ordenador

³⁹ “*Quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus nunquam stantibus et videat esse incomparabilem et videat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus, quae simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; [...]*”.

dos tempos, não compreendo a afirmação de que, depois de alguns espaços temporais, criasse o mundo, a não ser que se diga que antes do mundo já existia alguma criatura, cujos movimentos deram começo aos tempos (*De civ. Dei*, XI, 6)⁴⁰.

Nessa passagem do tratado *De Civitate Dei*, Agostinho começa afirmando que o tempo não pode existir por si mesmo, independente da existência de um grau de substância mutável. Porém, sendo Deus o Criador imutável, o início dos tempos exige o início das mudanças ou dos movimentos típicos das criaturas, dos bens temporais que constituem a *natura creata*. Portanto, não há tempo antes de existir a *natura creata*, isto é, a *natura creata* não foi criada no tempo e sim com o tempo. Logo, fica clara a razão pela qual Agostinho critica o termo “antes” na questão maniqueia sobre o que fazia Deus antes de criar o céu e a terra: o termo pressupõe a existência de “tempos passados” independente da ocorrência de *praetereuntibus motibus*. Mas, Agostinho responde: “[...] não fazia coisa alguma. Pois, se fazia algo, o que fazia senão uma criatura? E oxalá eu soubesse o que me é útil saber, como sei que nenhuma criatura existiu antes que alguma criatura fosse feita” (*Conf.*, XI, 12, 14)⁴¹. E a resposta considera o sentido da expressão “céu e terra”, abrangendo todas as criaturas: “[...] pelo nome “céu e terra” se compreendem todas as criaturas, [...]” (*Ibid.*)⁴². Então, “céu e terra” é o conjunto dos bens mutáveis, e a noção de *natura creata* e a de tempo estão relacionadas entre si.

Assim, a complexidade da noção de tempo leva Agostinho a abordar o problema do tempo e da eternidade em termos ontológicos, comparando diferentes graus do ser. Um grau é o do Ser, do Bem eterno, do Criador; outro grau é o dos seres da *natura creata*, bens mutáveis ou em movimento. Nesses termos, a diferença entre Criador e

⁴⁰ “*Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productionibus movarum intervallis tempus sequeretur? Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator: quo modo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video, nisi dicatur ante mundum iam aliquam fuisse creaturam, cuius motibus tempora currerent*”.

⁴¹ “[...] non faciebat aliquid. Si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat? Et utinam sic sciam, quidquid utiliter scire cupio, quemadmodum scio, quo nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura”.

⁴² “[...] caeli et terrae nomine omnis creatura intellegitur, [...]”.

criatura se estabelece pelo discernimento entre eternidade e tempo, pois o tempo não existe sem a mudança da *natura creata*. E, entre os bens criados, o ser humano faz medições do tempo, falando de “tempo longo” e “tempo breve”; reconhece a sucessão de eventos, falando de “antes” e “depois”, referindo estas expressões ao passado ou ao futuro. Então, Agostinho passa a abordar o problema da natureza do tempo pelo aspecto de sua medida feita pelo ser humano, a partir do movimento ou da mudança das coisas:

Mas, medimos os tempos que passam quando os medimos pelos sentidos; mas os passados, que já não são, ou os futuros, que ainda não são, quem os poderá medir? A menos que alguém se atreva a dizer que pode medir o que não existe. Porque quando o tempo está passando, pode senti-lo e medi-lo, porém, quando já tiver passado, não o poderá sentir e medir, porque esse tempo já não existe (*Ibid.* XI, 16, 21)⁴³.

Assim, há uma dificuldade quando se fala de um tempo “longo” ou “breve”, e que consiste em associar a noção espacial de extensão a algo que não existe, neste caso, um tempo “passado” ou um tempo “futuro”. Para Agostinho, tempo “mensurável” é tempo “sensível”, isto é, o tempo que está passando através dos sentidos. Portanto, trata-se da forma como um evento na *natura creata* se mostra ao ser humano, que a experimenta como um “rio de tempo” que corre do ainda-não-ser do futuro, através do ser do presente, para o não-ser-mais do passado. Essa é a experiência temporal do presente, do devir ou da transitoriedade. Além disso, outra dificuldade é a que consiste no uso dos termos “antes” e “depois”, associados ao tempo como uma sucessão de futuro, presente e passado: como falar de sucessão se não existem o futuro e o passado? Logo, têm-se uma contradição na noção de tempo: se é apenas o presente, já não é tempo porque seria permanência; mas, quando alguém se refere ao tempo, não se refere só ao presente, à permanência, e sim a uma extensão do tempo.

Para Agostinho, chega-se a essa contradição quando o tempo é pensado apenas como tempo da *natura creata*, sem levar em

⁴³ “*Sed praetereuntia metimus tempora, cum sentiendo metimur; praeterita vero, quae iam non sunt, aut futura, quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est? Cum ergo praeterit tempus, sentire et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest*”.

conta o modo como o ser humano experimenta a transitoriedade. Então, ele passa a buscar a medida do tempo na *natura* humana:

Em ti, alma minha, meço os tempos. [...] A afecção que as coisas que passam produzem em ti, e que permanece, ainda depois de elas terem passado, é a que eu meço do presente, não as coisas que passaram para produzi-la; esta é a que eu meço quando meço os tempos. Logo, ou esta é o tempo ou eu não meço o tempo (*Ibid.* XI, 27, 36)⁴⁴.

Quando se mede o tempo, a partir do movimento ou da mudança das coisas, o que se mede são as impressões psíquicas causadas pelas coisas passageiras, em movimento ou em mudança. A afecção (*affectionem*) à qual Agostinho se refere é a imagem que uma coisa produz na alma por meio dos sentidos, imagem esta que permanece caracterizada pela sua impressão do passado. É a medida do tempo é feita na dimensão psíquica do ser humano, embora esta medida dependa das mudanças observadas na dimensão física da *natura creata*. Desse modo, o Bispo de Hipona começa a resolver a contradição entre a sucessão e a permanência: “Daí, me pareceu que o tempo não é outra coisa senão distensão de alguma coisa que ignoro. Mas, me admiro se não for a da própria alma” (*Ibid.* XI, 26, 33)⁴⁵. A palavra-chave é *distentio*⁴⁶, termo aplicado ao que ocorre no ser humano quando a imagem do estado presente de uma coisa (ou de um conjunto de coisas) é distendida, tornando-se a imagem do estado passado da mesma coisa (ou do mesmo conjunto de coisas). Mas, como se distende a imagem do presente? E Agostinho responde considerando três dimensões do presente:

Existem, pois, estes três em minha alma e não os vejo em outra parte: o presente das coisas passadas na memória, a visão presente das coisas

⁴⁴ “*In te, anime meus, tempora metior. [...] Affectionem, quam res praetereuntes, in te faciunt et, eum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior*”.

⁴⁵ “*Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi*”.

⁴⁶ Agostinho usa o termo *distentio* (distensão) em lugar de *extentio* (extensão), que será usado mais adiante. Então, uma mola distendida sob tensão é o análogo físico para entender a natureza do tempo psíquico.

presentes e a expectativa presente das coisas futuras (*Ibid.* XI, 20, 26)⁴⁷.

Então, a visão presente se distende ao passado pela memória. Ademais, a mesma visão se distende ao futuro pela expectativa, como explica Agostinho: “Vejo a aurora e prognostico: o sol vai nascer” (*Ibid.* XI, 18, 24)⁴⁸. Nesse caso, o prognóstico tem como esteio uma observação de um processo presente e a imagem das auroras observadas no passado e conservadas na memória. Conjugando-se a imagem presente das auroras passadas e a visão presente da aurora presente, conclui-se, pela razão, que o processo observado mostra uma regularidade na ordem de causa e efeito: a aurora sinaliza para o surgimento do sol no horizonte. Com efeito, conjugadas estão as três dimensões do presente no ser humano: a imagem das auroras passadas, a visão da aurora atual e a expectativa das auroras futuras. Porém, não há tempo futuro nem tempo passado:

Portanto, não é longo o tempo futuro, porque não existe, mas o futuro longo é a longa expectativa do futuro; nem é longo o tempo passado, porque não existe, mas o passado longo é a longa memória do passado (*Ibid.* XI, 28, 37)⁴⁹.

Assim, o ser humano mede o tempo como uma distensão psíquica (*distentio animi*), que ocorre sempre no presente, pois não há tempo passado nem tempo futuro. Mas, se tal medida é sempre presente, seja pela memória ou pela expectativa, o que dizer da aporia entre permanência e sucessão? A resposta é dada por Agostinho ao introduzir a noção de *attentio* (atenção), que permanece, enquanto a expectativa passa pelo presente rumo à memória. Para ilustrar, ele recorre à ação de recitar um cântico:

Vou recitar um cântico que aprendi; antes de iniciar, a minha expectativa estende-se a ele todo; porém, quando começo, a minha memória dilata-se, colhendo tudo o que passa da expectativa para

⁴⁷ “*Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*”.

⁴⁸ “*Intureor auroram: oriturum solem praenuntio*”.

⁴⁹ “*Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est*”.

o passado, e se distende a vida desta minha ação na memória, pelo que já recitei, e em expectativa, pelo que hei de recitar; a minha atenção é presente, e por ela passa o que era futuro para se tornar passado. Quanto mais o cântico se aproxima do fim tanto mais a memória se alonga e a expectativa se abrevia, até que se consome toda a expectativa, quando, terminada toda aquela ação, passar à memória (*Ibid.* XI, 28, 38)⁵⁰.

A noção de *attentio* é a síntese entre a tese da permanência e a antítese da sucessão. De fato, a atenção mantém presente o passado na memória e faz presente o futuro na expectativa, isto é, mantém presente a distensão psíquica ao passado, pela memória, e ao futuro, pela expectativa. Desse modo, a medida do tempo, como *distentio animi*, é sempre uma medida feita no tempo presente. E o tempo psíquico é a síntese entre *distentio* e *attentio*. Desse modo, Agostinho destaca a necessidade de um componente psíquico imprescindível para a captação do tempo físico, fundado no movimento dos bens mutáveis.

Nesses termos, a questão 1 – Pode-se falar de eternidade onde nasce uma vontade que antes não existia? – é respondida por Agostinho ao mostrar: a) que a questão não faz sentido, pois não se pode empregar o advérbio de tempo “antes” (tempo anterior) onde não existe o tempo; b) que nenhum tempo pode existir por si mesmo, sem alguma modalidade mutável da *natura creata*; c) que toda ação transcorre no tempo.

Até aqui, a *distentio animi* constitutiva do tempo é, para Agostinho, a constatação de um fato: o tempo psíquico tem sua correlação no tempo físico da *natura creata*. Porém, no final do Livro XI das *Confesiones*, a distensão psíquica adquire uma valência negativa, em função de uma experiência de dispersão: “[...], eis que a minha vida é distensão, [...]; mas eu dispersei-me no tempo, cuja ordem eu ignoro, e meus pensamentos, as entranhas íntimas da minha alma, são dilacerados

⁵⁰ “*Dicturus sum canticum, quod novi; antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionem mea in memoriam propter quod dixit et in expectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoria*”.

por tumultuosas vicissitudes, [...]” (*Ibid.* XI, 29, 39)⁵¹. O Bispo de Hipona conclui que sua vida é uma distensão. Com efeito, se toda ação transcorre no tempo, como na ação de recitar um cântico, assim o é porque a memória mantém presente uma parte realizada da ação e a expectativa mantém presente a parte da ação que falta realizar, tendo em vista uma finalidade. Assim, uma ação transcorrida no tempo é uma ação distendida no tempo, com início, meio e fim. Mas, toda ação, além de distendida no tempo, resulta da vontade (*motus affectum*). É nesse aspecto que Agostinho chama a atenção para a constatação de uma dispersão no tempo, como ele explica: “[...] entre ti, o Uno, e nós que, sendo muitos em número, vivemos apegados a muitas coisas, pelas quais somos atraídos, [...]” (*Ibid.*)⁵². A dispersão é entendida aqui tomando como referência o Uno, o Ser, pois somos muitos seres humanos, e cada ser humano encontra-se atraído por muitas coisas, segundo o *motus affectum*. Daí a falta de unidade do ser humano dividido entre várias vontades, muitas vezes conflitantes, muitas intenções ou projetos, que levam às várias ações, tendo em vista várias coisas, todas desprovidas de estabilidade no tempo, condição esta experimentada pelo próprio ser humano que envelhece: “Agora, porém, meus anos passam entre gemidos, [...]” (*Ibid.*)⁵³.

Mas, se o ser humano é um ser temporal, como o é todo ser criado, por que, entre todos os seres criados, encontra-se inquieto e insatisfeito no tempo? A resposta, segundo Agostinho, está no ponto de partida das suas *Confesiones*: “Tu [...] nos fizeste para Ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em Ti” (*Ibid.* I, 1, 1)⁵⁴. Tal inquietude resulta de uma tensão entre a vocação para a unidade, isto é, para o Uno, e a constatação de uma dispersão no tempo causada pelas mudanças tumultuosas. Em relação à vocação, Agostinho vive segundo uma intenção: “[...], e seguindo para o Uno seja recolhido dos meus velhos dias, [...]” (*Ibid.* XI, 29, 39)⁵⁵. E, em relação às variações tumultuosas, Agostinho confessa no Livro XII: “[...] porque sem variedade de movimentos não há tempo; nem há variedade alguma onde

⁵¹ “[...], ecce distentio est vita mea, [...]; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, [...]”.

⁵² “[...] inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam, in quo et apprehensus sum, [...]”.

⁵³ “Nunc vero anni mei in gemitibus, [...]”.

⁵⁴ “Tu [...] fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

⁵⁵ “[...], et a veteribus diebus colligan sequens unum, [...]”.

não há nenhuma forma” (*Ibid.* XII, 11, 14)⁵⁶. Trata-se do tempo da *natura creata*, do tempo associado à mudança das formas sensíveis (físicas). E no caso do ser humano, o tempo físico implica o envelhecimento e a morte.

Portanto, a inquietude e a insatisfação do ser humano são devidas à tensão psíquica provocada pela experiência do tempo. De um lado, ele experimenta o tempo como um limite doloroso e uma dispersão do ser, que se revelam nos sinais do envelhecimento e da morte; de outro, há nele o desejo de ir além do tempo, o desejo de eternidade. E visto que a eternidade é própria da substância do Bem, tal desejo não é outro senão o desejo universal de felicidade, que consiste no gozo do Bem eterno, do Ser, do Uno. Para Agostinho, a inquietude do ser humano é evidência de que a vida humana não é apenas distensão e dispersão; também é intenção (*intentio*) de perfeição:

Ele diz que “perfeição” nesta vida não é nada mais do que o esquecimento das coisas que ficaram para trás e a extensão para as coisas que estão adiante segundo a intenção. A intenção de quem busca é a via mais segura até que alcancemos aquilo para o que tendemos e pelo que somos estendidos. Mas, a intenção é reta quando começa a partir da fé. Pois a fé, de certo modo, inicia o conhecimento; no entanto, o conhecimento não se aperfeiçoa senão depois desta vida, [...] (*De Trin.*, IX, 1, 1)⁵⁷.

Nesse trecho do tratado *De Trinitate*, Agostinho comenta uma passagem bíblica⁵⁸ atribuída ao apóstolo Paulo, de quem adota o termo “extensão” (*extentio*) para indicar a ação de voltar-se para o Ser, o Uno. Tal ação é oposta à distensão (*distentio*), que resulta no estado de dispersão nas coisas sensíveis e temporais. Assim, o ser humano se

⁵⁶ “[...], quia sine varietate motionum non sunt tempora: et nulla varietas, ubi nulli species”.

⁵⁷ “Perfectionem in hac vita dicit non aliud quam ea quae retro sunt oblivisci, et in ea quae ante sunt extendi secundum intentionem. Tutissima est enim quarentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficitur, nisi post hanc vitam, [...]”.

⁵⁸ Irmãos, não julgo que eu mesmo o tenha alcançado, mas uma coisa faço: esquecendo-me do que fica para trás e avançando para o que está adiante (*ad ea [...] extendem meipsum*), prossigo para o alvo, para o prêmio da vocação do alto, que vem de Deus em Cristo Jesus. Portanto, todos nós que somos “perfeitos”, tenhamos este sentimento, [...] (*Carta aos Filipenses*, 3, 13-15).

distende no tempo e se estende à eternidade: “E me estabilizarei e me solidificarei em Ti, em minha forma, na tua verdade, [...]” (*Conf.*, XI, 30, 40)⁵⁹. A imagem do magma vulcânico, que vai se estabilizando enquanto flui sobre a superfície terrestre, é útil aqui para ilustrar sua condição humana transitória. Neste ponto, deve-se por em realce que o Bem, o Ser, o Uno, a Verdade, é a causa final do ser humano, além de ser a causa eficiente, em quem se encontram as formas ideais estáveis da *natura creata*. Portanto, o ser humano experimenta o tempo como um limite, enquanto busca, ansiosamente, ir além do tempo, concentrando seu pensamento e seu “coração” (*motus affectum*) na Verdade e no Bem eterno, segundo a intenção (*intentio*), que nesse trecho do *De Trinitate* aparece como sendo “reta” quando associada à fé. Então, Agostinho sugere, implicitamente, dois níveis da intenção: o natural e o volitivo.

O primeiro nível da intenção se mostra no fato de que todos os seres humanos querem ser felizes; é o nível natural da intenção, pois é constitutiva da *natura* humana e, para Agostinho, equivale a uma “recordação” de sua causa eficiente. O nível seguinte é o que começa com a decisão existencial de abraçar a fé⁶⁰, que dá início ao processo cognitivo da causa final do ser humano; é o nível da intenção volitiva. Mas, essa intenção volitiva, pela qual o indivíduo se põe a caminho do Ser, do Bem, do Uno, em quem se encontra sua forma causal, depende da intenção natural e necessária.

Desse modo, a investigação de Agostinho sobre o tempo leva-lhe à substância psicofísica do ser humano, que vive no tempo, segundo a distensão (*distentio*) e a atenção (*attentio*), e tende a ir para além do tempo, segundo a intenção (*intentio*) de alcançar sua forma inteligível, estável e eterna. Porém, esse aspecto psíquico do tempo tem sua correlação no aspecto físico, que se mostra através da mudança das formas sensíveis da *natura creata*.

Vale salientar a distinção entre “forma sensível” e “forma inteligível” no pensamento de Agostinho, segundo a filosofia platônica,

⁵⁹ “*Et stabo atque solidabor in te in forma mea, veritate tua [...]*”.

⁶⁰ Conforme a *Carta aos Hebreus*, 11, 1, a fé é a garantia antecipada do que se espera e a prova de realidades que não se vêem. Essa passagem bíblica tornou-se uma definição teológica de fé, orientada para o futuro e ligada ao invisível. De fato, o efeito próprio da fé é formar no ser humano uma imagem de Deus, no melhor conceito possível, conferindo uma existência mental às coisas propostas à adesão pessoal. Vale lembrar um contraste entre os pensadores modernos e Agostinho: para os primeiros, “mistério da fé” tem conotação negativa, como uma proibição à razão de passar além de um limite; para Agostinho, a fé tem valência positiva, por conter uma riqueza inesgotável em cujo seio o espírito progride: *Fides quaerit, intellectus invenit*, isto é, a fé procura, a inteligência acha.

que lhe serviu de auxílio na solução de questões básicas no processo de compreensão dos conteúdos da fé que abraçara. Após uma primeira leitura dos platônicos (cf. *Conf.*, VII, 9, 13), ele passa a considerar a doutrina das “ideias” como um dos fundamentos da filosofia, conforme *De 83 quaestionibus diversis*:

Platão foi o primeiro a apelar para o que designou idéias. Todavia, se o próprio termo não estava estabelecido antes, por esta razão, ou ainda não existiam tais coisas, chamadas idéias, ou talvez fossem denominadas por outros de outros nomes; pois, convém que se atribua um nome a cada coisa conhecida, ainda que não seja um nome usual. Assim, não é provavelmente sábio, ou não foi antes de Platão, quem não tenha entendido o que é uma destas coisas que Platão, como foi dito, chamou ideias, pois nelas se constitui uma força tão grande que ninguém pode ser sábio a menos que as entenda (*De 83 quaest. div.*, q. 46, 1)⁶¹.

Para Platão, uma “ideia” (εἶδος)⁶² é uma causa inteligível, incorpórea e invisível de um objeto sensível (cf. *Fédon*, 99e-100a). Por exemplo, a idéia de uma mesa existe na mente de um carpinteiro antes dele fabricá-la. O que implica dizer que não está na mesa a razão de sua inteligibilidade. Nesse sentido, Agostinho adota a teoria platônica das “formas inteligíveis” como ideias divinas da *natura creata*, adaptando-a aos conteúdos da fé cristã:

As ideias principais são certas formas ou razões estáveis e inmutáveis das coisas, que não foram formadas e que, por isso, são eternas e sempre idênticas a si mesmas, e que estão contidas na inteligência divina (*Ibid.*, q. 46, 2)⁶³.

⁶¹ “Ideas Plato primus appelasse perhibetur. Non tamen si hoc nomen antequam ipse institueret non erat, ideo vel res ipsae non errant, quas ideas vocavit, vel a nullo errant intellectae; sed alio fortassis atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt; licet enim cuique rei cognitae, quae nullum habeat usitatum nomen quodlibet nomen imponere. Nam non est verisimile sapientes aut nullus fuisse ante Platonem aut istas quas Plato, ut dictum est, Ideas vocat, quaequumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis vis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit”.

⁶² O termo pode significar: aparência, forma; visão, o que se vê; gênero, tipo.

⁶³ “Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur”.

A adaptação consiste em considerar as ideias na Inteligência⁶⁴, de modo que os modelos ou as formas inteligíveis da *natura creata* têm a mesma substância de Deus:

Nada entre as coisas que fez existe como Ele, e, contudo, existem desde o princípio todas as coisas como Ele é. Pois não as fizera se não as conhecesse antes de fazê-las, nem as conhecesse se não as vira, nem as vira se não as tivera, nem tivera as coisas que ainda não tinham sido feitas, a não ser que as tivera do mesmo modo que Ele, que não é feito (*De Gen. ad litt.*, V, 16, 34)⁶⁵.

Portanto, se as formas inteligíveis estão em Deus, então, não estão sujeitas às mudanças típicas dos bens temporais. Já a “forma sensível” de um bem temporal corresponde a um feito, uma configuração espacial de acordo com os limites exteriores do corpo material mensuráveis por suas dimensões espaciais (comprimento, largura e altura).

Nota-se que o problema do tempo dá lugar ao das causas da *natura creata ex nihilo*. Em outros termos, da distinção entre a eternidade do Bem e o tempo da *natura creata*, chega-se ao problema de saber como o Bem imutável cria os bens mutáveis ou moventes, segundo o princípio axiomático:

Com efeito, quando Deus, sendo a suma essência, isto é, no mais alto grau, e, por isto, imutável, deu o ser às coisas que criou do nada, mas não assim como seu próprio ser no mais alto grau, mas deu a umas o ser em maior quantidade e a outras em menor quantidade, ordenou assim as naturezas segundo os graus de sua essência (*De civ. Dei*, XII, 2)⁶⁶.

⁶⁴ Diferente de Plotino, para quem o Uno é o “mais além” da Inteligência, Agostinho não faz tal distinção.

⁶⁵ “*Nihil horum quae fecit existens, et omnia primitus habens, sicut ipse est: neque enim ea faceret, nisi ea nosset antequam faceret; nec nosset, nisi videret; nec videret, nisi haberet; nec haberet ea quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus*”.

⁶⁶ “*Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit: rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse sicut et ipse; et aliis dedit esse amplius, alius minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit*”.

Trata-se de estabelecer o modo pelo qual os seres criados participam do Ser (*summa essentia*), segundo uma ordem hierárquica em diferentes graus. O problema é tratado por Agostinho com auxílio da doutrina das formas aplicada à interpretação da cosmogonia bíblica, como passamos a discorrer.

1.2.2 As formas da *natura creata*

Agostinho observa os corpos materiais mutáveis e suspeita que haja um substrato permanente necessário na sucessão de formas sensíveis:

E minha mente cessou de interrogar meu espírito, cheio de imagens de formas corpóreas que ela, a seu arbítrio, ia mudando e variando, e fixei a atenção nos mesmos corpos, analisando mais profundamente a sua mutabilidade, pela qual deixam de ser o que tinham sido para começarem a ser o que não eram, e suspeitei que esta transição de uma forma para a outra se fazia por meio de algo informe, e não pelo nada absoluto; [...] (*Conf.*, XII, 6, 6)⁶⁷.

Com a expressão “algo informe” o Bispo de Hipona passa da suspeita à busca do conhecimento, e confessa a dificuldade para estabelecer o *status* ôntico da matéria que, por um lado, deixa de ser o que é para ser o que não é, e, por outro lado, não chega a ser nada:

[...] e a verdadeira razão me aconselhava que, se queria pensar ou imaginar algo inteiramente informe, devia despojar-me de toda relíquia de forma; porém não podia; porque mais facilmente julgava como inexistente o que não tinha forma do que concebia um meio-termo entre a forma e o nada, que não fosse formado nem fosse o nada, mas um ser informe e quase nada (*Ibid.*)⁶⁸.

⁶⁷ “Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum et eas pro arbitrio mutantem atque variantem, et intendi in ipsa corporum eorumque mutabilitatem altis inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil; [...]”.

⁶⁸ “[...], et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare et non poteram; citius enim non

Assim, a matéria informe⁶⁹ apresenta uma informidade devida à ausência de formas. E por carecer de formas, a *materia informis* não está sujeita ao tempo. Porém, ela é algo pelo qual os corpos recebem formas e tornam-se mutáveis, isto é, os corpos passam de uma forma a outra. E por ser algo, embora seja “quase nada” (*prope nihil*), a *materia informis* é um bem, porque possui uma realidade por mínima que seja, e foi estabelecido pelo Ser, o Bem:

Deus, que vive na eternidade imutável, criou simultaneamente todas as coisas pelas quais os tempos começaram a correr, a encher os espaços e transcorrer os séculos com seus movimentos temporais e locais. Entre estas coisas, criou umas espirituais, outras, corporais; formou a matéria que ninguém senão Ele estabeleceu informe e formável, de tal modo que antecipou sua formação na origem, mas não no tempo (*De Gen. ad litt.*, VIII, 20, 39)⁷⁰.

Desse modo, Agostinho estabelece um marco filosófico na sua polêmica contra o maniqueísmo. Além de negar a eternidade da *natura creata*, Agostinho admite duas operações simultâneas atribuídas a Deus: a criação da *materia informis* e a formação da mesma,

[...] para o que a Escritura narra: “Deus disse: Faça-se”, entendamos a palavra incorpórea de Deus na natureza de seu Verbo coeterno, que chamara a si a imperfeição da criatura para que não permanecesse informe, mas para que se formasse segundo a singularidade de cada uma, seguindo uma ordem (*Ibid.*, I, 4, 9)⁷¹.

esse censebam, quod omni forma privaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil”.

⁶⁹ Conforme *Contra Adversarium Legis et Prophetarum*, I, 8, 11, Agostinho adota o termo da versão latina do Livro da Sabedoria: “*Qui fecit mundum de materia informis*” (Sb. 11, 18). O autor bíblico não tem motivo para subtrair a matéria à atividade criadora na organização do mundo.

⁷⁰ “*Hic ergo incommutabile aeternitate vivens creavit omnia simul, ex quibus currentent tempora, et implerentur loca, temporalibusque et localibus rerum motibus saecula volverentur. In quibus rebus quaedam spiritalia, quaedam corporalia condidit, formans materiam quam nec alius nec nullus, sed omnino ipse informen ac formabilem instituit, ut formationem suam non tempore, sed origine praeveniret*”.

⁷¹ “[...] *ut in eo quod Scriptura narrat: Dixit Deus: Fiat, intellegamus Dei dictum incorporeum in natura Verbi eius coaeterni revocantis ad se imperfectionem*

Então, a *materia informis*, criada ou feita por Deus, não tem forma, mas é capaz de receber forma pelo *Verbum Dei*, pelo qual Deus imprime à matéria, de algum modo, um movimento de conversão a Si. Mas, em que consiste tal movimento? Agostinho esclarece no tratado *De Genesi ad litteram imperfectus* (393):

Portanto, Deus disse: “Reúnam-se as águas que estão sob o céu”, ou seja, a matéria corporal se reduza a uma forma para se tornar a água que sentimos. “Em uma só massa”: a potência da forma se manifesta pelo nome da unidade. Pois formar é reunir algo em um, o “uno”, e a suma unidade é o princípio de toda forma (*De Gen. ad litt. imp.*, X, 32)⁷².

Diante dessa passagem, entende-se que, para Agostinho, formar é reunir algo em um todo. Assim, o movimento da *materia informis* impresso pelo *Verbum Dei* não leva a outra coisa senão às cópias da unidade do Uno, segundo o grau de sua essência. É a forma (ideia) eterna que imprime à *materia informis* sua semelhança e lhe confere unidade e ser, isto é, lhe confere substância. Portanto, pode-se dizer que os seres formados existem de modo ideal no Ser e de modo semelhante na própria substância. Contudo, o segundo modo é inferior ao primeiro, dado que os seres criados são cópias imperfeitas dos seus modelos (ideias) eternos no *Verbum Dei*. Tal inferioridade, porém, não é a fonte do mal, como afirma Agostinho contra as opiniões dos maniqueus:

Qualquer que seja a opinião verdadeira deve-se crer que Deus é o autor e criador de todas as coisas que foram feitas, as que se vêem e as que não se vêem, não pelos vícios que são contra a natureza, mas pelo que diz respeito às naturezas em si; e que não há criatura alguma que não tenha

creaturae, ut non sit informis, sed formatur secundum singular quae per ordinem exsequitur”.

⁷² “*Dixit ergo Deus: “Congregetur aqua quae sub coelo est”; id est in formam redigatur materies corporalis, ut aqua ista sit, quam sentimus. “In congregationem unam”: vis ipsa formar commendatur nomine unitatis. Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi; quoniam summe unum est omnis formae principium*”.

recebido Dele o começo e a perfeição de seu gênero e de sua substância (*Ibid*, IV, 18)⁷³.

Portanto, toda natureza é boa enquanto natureza, a visível e a invisível, e os vícios não são naturais, isto é, não estão em nenhum dos momentos em que o *Verbum Dei* opera, a saber: 1 – vocação: o *Verbum Dei* chama a Si a *materia informis*; 2 – conversão: a *materia informis* volta-se para seu tipo ideal; 3 – formação da *natura creata*: a *materia informis* recebe de sua forma ideal sua forma-cópia.

Seja posto em realce que há uma consistência em Agostinho no uso do termo “matéria”, apesar da aparente redundância da expressão “matéria corporal” e da aparente contradição da expressão *materia informis*. Tal consistência se mostra pela noção que o Bispo Hiponense tem de matéria (*materies*):

Certamente a matéria informe é capaz de se formar, tanto a espiritual como a corporal, da qual se faria o que haveria de ser feito, foi criada antes, não pela ordem temporal, mas pela causal, visto que, antes de ser instituída, não teria existido (*De Gen. ad litt.*, V, 5, 13)⁷⁴.

Assim, ao colocar ao lado do substantivo “matéria” os adjetivos “espiritual”, “corporal” e “informe”, Agostinho leva em conta o princípio da alteridade e da mutabilidade ligado à condição das criaturas. Todos os seres criados levam consigo, por definição, uma matéria porque são mutáveis, de acordo com o princípio axiomático pelo qual o único ser imutável é o Ser, o Bem. Portanto, quando Agostinho afirma que a *materia informis* tem a potência de receber forma, espiritual e corporal, ele estabelece a forma e a matéria como princípios da *natura creata*. Porém, forma e matéria não são aqui noções unívocas, embora sejam análogas.

A forma concede unidade verdadeira aos seres espirituais. Já os seres corporais, por sua vez, têm partes, são divisíveis, de modo que a forma não é princípio de verdadeira unidade e sim de ordem

⁷³ “*Sed quaelibet sententiarum istarum vera sit, omnium rerum quae vitae sunt, quae videntur, et quae non videntur, non quantum ad vitia quae contra naturam sunt, sed quantum ad ipsas naturas attinet, Deum esse auctorem et conditorem est; nullamque omnino esse creaturam, quae non ab ipso initium perfectionemque habeat generis et substantia suae*”.

⁷⁴ “*Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritalis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset, cum et ipsa priusquam instituta est, non fuisset*”.

(*ordine*) e de harmonia (*congruentia*) das partes. Nesse sentido, forma e matéria não são noções unívocas.

A matéria, por seu turno, é análoga à forma em termos de mutabilidade e de multiplicidade, com a ressalva de que os diferentes graus dos seres não são mutáveis da mesma maneira: a matéria corporal tem extensão e recebe diferentes formas espaciais; a matéria espiritual exclui a espacialidade, dada a sua relação com uma forma inteligível, imortal, e não admite mudanças senão em relação à sua semelhança com o Uno.

Olhando no sentido negativo, da ausência de forma, há uma nuance na noção de *materia informis* quando se compara os seres corporais com os espirituais. Nos corporais, a ausência de forma recai na *materia informis* apenas; nos espirituais, a ausência de forma pode não implicar *materia informis*, e sim ausência da forma devida, isto é, carência da forma própria de seres destinados a assemelhar-se a seu princípio de unidade, o Uno, por conhecimento e amor. Nesse caso, é pertinente considerar o que diz Agostinho sobre a formação do ser angélico⁷⁵, a partir de sua interpretação da expressão *Fiat lux* (Faça-se a luz) no **Gênesis**, “dizendo que aquela luz, que foi criada em primeiro lugar, era a formação da criatura espiritual e que a noite era a matéria das coisas que se formariam nas demais obras” (*Ibid*, IV, 21, 38)⁷⁶. Desse modo, Agostinho adota uma base hermenêutica espiritual para interpretar as variações entre dia e noite antes da formação dos astros luminosos e da Terra, com seus movimentos relativos. E Agostinho acrescenta que “não é de admirar que a seus santos Anjos, formados na criação da primeira luz, Deus mostrara o que havia de criar depois” (*Ibid*, II, 8, 18)⁷⁷. Assim, os seres angélicos foram formados primeiro. Porém, há, nesse caso, uma dupla conversão e uma dupla formação, como opina o Bispo de Hipona:

E esta é minha opinião: se aquela luz, que foi criada em primeiro lugar, não é corporal, mas espiritual, assim como foi criada depois das

⁷⁵ Embora não seja nosso propósito abordar a angelologia de Agostinho, ressaltamos que a hipótese da “matéria espiritual” foi motivada, entre outras razões, pela necessidade de explicar a natureza limitada dos seres angélicos. Além disso, a citação serve de preâmbulo à formação do ser humano, tema de maior interesse aqui.

⁷⁶ “[...], ut diceramus illam lucem quae primitus facta est, conformationem esse creaturae spiritalis; noctem vero, adhuc formandam in reliquis operibus rerum materiem”.

⁷⁷ “Nec mirum est quod sanctis Angelis suis, in prima lucis conditione formati, prius Deus ostendebat quod erat deinceps creaturus”.

trevas, isso se entende que de sua informidade se voltou para o Criador e foi formada. Assim também depois da tarde se fez manhã, quando, após o conhecimento de sua natureza própria, pelo qual conhece que não é o que Deus é, volta-se para louvar a luz, que é o próprio Deus, por cuja contemplação é formada (*Ibid*, IV, 22, 39)⁷⁸.

Agostinho, interpretando a figura bíblica das “trevas” como *materia informis*, fala de duas conversões e formações do ser espiritual: uma natural, necessária e comum a todos os seres criados; e outra pessoal e voluntária, específica dos seres capazes de conhecimento inteligível. O ser espiritual vem a ser (existir) de acordo com a vocação, a conversão e a formação da *materia informis*; é o nível necessário do ser. Porém, nota-se nessa passagem uma segunda conversão e formação do ser espiritual ligada ao conhecimento, como descreve o Bispo:

Quando disse: “Faça-se a luz”, e se fez a luz com a qual foi formada a mente angélica e foi feita em sua natureza, [...]. Mas, a luz foi criada logo em seguida pelo Verbo de Deus e a luz criada aderiu à luz criadora, vendo-a e também a si mesma nela, ou seja, viu a razão pela qual foi criada. Também se viu em si mesma, isto é, viu a diferença do que foi feito e daquele por quem foi feito. E, por isso, como o que foi criado agradasse a Deus, ele viu que era bom, e tendo separado a luz das trevas e chamado à luz “dia” e às trevas “noite”, fez-se também a tarde, porque era necessário este conhecimento pelo qual a criatura se diferenciasse do Criador, conhecendo-se em si mesma de modo diferente do que no Criador. Em seguida vem a manhã e outra coisa a ser antes conhecida que havia de ser feita pelo Verbo de Deus, [...] (*Ibid*, IV, 32, 50)⁷⁹.

⁷⁸ “[...]: ut si lux illa quae primitus creata est, non corporalis sed spiritalis est, sicut post tenebras facta est ubi intellegitur a sua quadam informitate ad Creatorem conversa atque formata; ita et post vesperam fiat mane, eum post cognitionem sua propriae naturae, qua non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse Deus est, cuius contemplatione formatur”.

⁷⁹ “[...], cum dixit: “Fiat lux”; et sicuta est ipsa lux qua angelica mens formata est, atque in sua natura facta est, [...] sed continuo post Verbum Dei facta est lux, adhaesitque creanti luci lux creata, videns illam et se in illa, id est rationem qua facta est. Vidit etiam se in se, id est, distante quod factum est ab eo qui facit. Et

Há o (re) conhecimento que o ser angélico tem de si e das coisas no *Verbum Dei*, e que Agostinho chama de “diurno”, pois é como um conhecimento “à luz dia”; há o conhecimento que o ser angélico tem de si e das coisas em si mesmo, em sua substância, já não tão claro, como há no próprio *Verbum Dei*, e que Agostinho chama de “vespertino”, como “à luz da tarde”; e há o conhecimento “matinal” (manhã), quando as obras são referidas ao louvor e à veneração do Criador, parecendo um amanhecer na mente do ser angélico que contempla o Ser, vindo a conhecer outra coisa a ser formada.

Assim, depois da formação original (a primeira formação), pela qual o ser espiritual vem a ser, a segunda formação é a aquela para a qual tende através da “tarde”, onde o ser espiritual se (re) conhece como distinto de Deus, e da “manhã”, rumo ao ser perfeito. Esse é o nível pessoal e voluntário de conversão pelo qual o ser espiritual chega a ser perfeitamente o que é, chega à forma perfeita. É nesse sentido da segunda formação que a ausência de forma pode não implicar em *materia informis*, mas em um ser espiritual “disforme”. Mas aqui intervém uma opção, uma possibilidade, e não uma necessidade. De fato, a segunda conversão pode ter valência positiva, quando o ser espiritual move-se para perto do Ser-Uno, ou valência negativa, quando o ser espiritual afasta-se do Ser-Uno. No segundo caso, o movimento do ser espiritual é uma “aversão” ao Ser.

De qualquer modo, o Bispo de Hipona estabelece uma ordem ôntica, comparando o ser espiritual com o corporal desde as suas infirmitades: “[...] o espiritual informe mais excelente do que o ser corporal formado, e o corporal informe mais excelente do que se fosse absolutamente nada” (*Conf.*, XIII, 2, 2)⁸⁰. E pelo princípio axiomático, essa ordem dos seres equivale a uma ordem dos bens da *natura creata*, onde os bens espirituais são superiores aos bens corporais.

Nessa ordem dos seres espirituais, as duas conversões e formações não se referem apenas aos seres angélicos. De acordo com o pensador africano, a segunda formação dos seres espirituais, capazes do

ideo cum placuisset Deo factum, videnti quia bonum est, et divisa esset lux a tenebris, et vocata lux dies, et tenebrae nox; facta est et vespera: quia necessaria erat et ista cognitio, qua distingueretur a Creatore criatur, aliter in seipsa cognita quam in illo; atque inde mane et aliud praenoscendum, quod fuerat Verbo Dei faciendum, [...]”.

⁸⁰ “[...] *spiritalis informe praestantius, quam si formatum corpus esset, corporale autem informe praestantius, quam si omnino nihil esset, [...]”.*

conhecimento inteligível que leva à sua idéia no *Verbum Dei*, é válida também para o ser humano⁸¹, como ele observa:

[...] e isso se observa na criação do homem. Pois Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” etc. E não diz em seguida: “E assim se fez”, mas acrescenta a continuação: “E Deus fez o homem à imagem de Deus”, porque essa natureza é também intelectual, como aquela luz e, por isso, para ele ser feito é a mesma coisa que conhecer o Verbo de Deus, pelo qual foi feito (*De Gen. ad litt.*, III, 20, 31)⁸².

Pela primeira formação, o ser humano é feito à “imagem de Deus” (*imago Dei*), reconhecível aqui pela sua natureza intelectual. Porém, no tratado *De Trinitate*, encontra-se uma analogia entre a constituição do espírito humano e o mistério do Deus-Trino que inclui o intelecto (*intellegentia*), mas não se restringe a ele: “Pois, estas três, a memória, a inteligência e vontade, assim como não são três vidas, mas uma vida, nem três mentes, mas uma só mente, tampouco são três substâncias, mas uma só substância” (*De Trin.*, X, 11, 18)⁸³. Assim, o ser humano que se pensa também se conhece, se ama e se recorda. Para Agostinho, a consubstancialidade da memória, do intelecto e da vontade, ainda que não seja idêntica à Trindade, permite que se tenha, em alguma medida, uma imagem do Deus-Trino na trindade⁸⁴ criada. O fato de o ser humano recordar-se de si equivale a recordar-se de sua origem (Deus Pai); o fato de exprimir-se em uma palavra interior equivale à expressão do *Verbum Dei* (Deus Filho); o fato de deleitar-se

⁸¹ O termo latino *humus* equivale a “terra”, “solo”, “chão”. Na ordem dos seres espirituais, o ser humano é uma unidade espiritual e corporal.

⁸² “[...]: *hoc et in homines conditione servatur. Dixit enim Deus: “Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum”, et cetera. Ac deinde non dicitur: “Et sic est factum”; sed iam subinfertur: “Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei”: quia et ipsa natura scilicet intellectualis est, sicut illa lux, et propterea hoc est ei fieri, quod est agnoscere Verbum Dei per quod fit”.*

⁸³ “*Haec igitur tria, memoria, intellegentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed uma vita; nec tres mentes, sed uma mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed uma substantia*”.

⁸⁴ A trindade criada é da ordem do ter. O ser humano possui essas faculdades, que são o que há de melhor nele. Mas na Trindade, elas são da ordem do ser: Deus é (*summa essentia*) por natureza, não possui. Além disso, Agostinho fala de outra trindade no ser humano: a mente (*mens*), o conhecimento (*notitia*) e o amor de si (*dilectio*), de modo que, a rigor, deve-se falar de “trindades criadas” e que o ser humano possui.

pelo conhecimento de Deus na expressão de seu Verbo equivale à comunhão do Espírito de Amor.

Essa imagem divina, que define o ser humano em sua primeira formação, é o ponto de partida de sua segunda formação. O conhecimento do *Verbum Dei*, a conversão a Ele e o ser constitui um único e mesmo ato para o ser humano, pois no conhecimento de sua forma ideal e estável em Deus, de sua causa formal, o ser humano pode chegar à sua perfeição. Porém, Agostinho chama a atenção para um problema: “Todavia, não deve essa mesma imagem criada pela Trindade, e deteriorada por seu próprio vício, ser comparada à mesma Trindade como se existisse semelhança em todos os sentidos” (*Ibid*, XV, 20, 39)⁸⁵. Ele fala de uma deterioração da imagem divina no ser humano por culpa do mesmo. Mas, como ocorre tal processo?

Aqui intervém o aspecto volitivo da trindade humana pelo qual o ser humano racional (espiritual) pode se mover para Deus, o sumo Bem, ou para os bens inferiores:

[...]: pois, nossa vontade, faculdade que nossa natureza possui, experimenta vários afetos, conforme as realidades pelas quais somos seduzidos ou ofendidos, aproximando-nos ou afastando-nos delas. E por que é assim? Diremos, talvez, que nossa vontade quando reta, não sabe o que deve desejar ou evitar? Se o sabe, possui um conhecimento, que não poderia existir sem a memória e sem a inteligência (*Ibid*, XV, 21, 41)⁸⁶.

A vontade pela qual o ser humano experimenta vários afetos se encontra na sua natureza em uma relação mútua com a memória e a inteligência. A memória antecede o pensar e o querer, de modo que o conhecimento daquilo que a vontade deseja está guardado na memória. Assim o ser humano se aproxima do que lhe seduz ou se afasta do que lhe ofende. Essa dinâmica, onde a trindade humana está em devir, é uma evidência de que esta trindade não se identifica com a Trindade eterna. Ora, se o que está em devir é inferior ao Bem eterno, e o vício não reside na natureza e sim é contra ela, como afirma

⁸⁵ “*Verum ne hanc imaginem ab eadem Trinitate facta, et suo vitio in deterius commutatam, ita eidem comparet Trinitati, ut omni modo existimet similem*”.

⁸⁶ “[...]: *quoniam voluntas nostra quae nobis naturaliter inest, sicut e ires adiacuerint vel occurrerit, quibus allicimur aut offendimur, ita varias affectiones habet. Quid ergo est? Numquid dicturi sumus voluntate nostram, quando recta est, nescire quid appetat, quid evitet? Porro si scit, profecto inest ei sua quaedam scientia, quae sine memoria et intelligentia esse non possit*”.

Agostinho contra os maniqueus, então, o vício que deteriora a imagem divina no ser humano não tem origem na primeira formação do ser humano, isto é, na formação necessária. Logo, resta considerar a origem do vício na segunda formação, a voluntária. Para tanto, convém considerar as *Enarrationes in Psalmos* do Bispo de Hipona, onde ele diz que,

[...] também reside no homem algo de comum com os anjos de Deus; não o que lhes é comum com os animais, como viver, ouvir, ver, e outros, mas sim o conhecimento de Deus, peculiar à mente, [...], porque fora criado à imagem de Deus; tanto se distanciara quanto se tornara dessemelhante. Não são as distâncias locais que nos afastam ou nos aproximam de Deus. Dessemelhante, foste para longe; se te fizeste semelhante, ficaste próximo (*Enarr. in Ps.*, 99, 5)⁸⁷.

Agostinho fala do conhecimento (*notitia*) embrionário de Deus peculiar à mente, e de uma distância ontológica entre o Ser e o ser humano. Essa distância aumenta ou diminui segundo a aversão ou a conversão do ser humano ao Ser, respectivamente. Pela conversão, a imagem divina no ser humano fica mais nítida, ou seja, diminui a dessemelhança; pela aversão, a dessemelhança aumenta, distorcendo os traços da *imago Dei* no ser humano.

É pela aversão do ser humano ao Ser que se verifica o “mecanismo”⁸⁸ do pecado pelo qual se introduz um desequilíbrio entre as melhores faculdades humanas, quando a *intellegentia* e a *voluntas* separam-se da *memoria Dei*. Essa deformação da imagem de Deus no ser humano permite afirmar que a infirmitude do ser humano em sua segunda formação não corresponde à infirmitude da *materia informis*, mas a uma deformidade em relação à sua forma ideal. Daí surge uma questão: como pode o ser humano alcançar sua forma ideal no Bem se a

⁸⁷ “[...] *inesse etiam homini commune quiddam cum Angelis Dei; non cum pecoribus, sicut est vivere, audire, videre, et caetera, sed quod intellegat Deum, quod ad mentem proprie pertineat, [...], quia creatus ad imaginem Dei; qui tanto erat longe factus, quanto erat in dissimilitudinem. Non enim locorum intervallis acceditur ac Deum, aut receditur a Deo: dissimilis factus, longe recessisti; similis factus, proxime accedis*”.

⁸⁸ Entendemos aqui o pecado como um mecanismo que começa com o “esquecimento” de Deus (*memoria Dei*), o Bem, passa pelo “obscurcimento” do intelecto (*intellegentia*), levando à má vontade (*voluntas*) e seus desdobramentos.

imagem do Bem no espelho humano está distorcida? Para onde deve olhar o ser humano a fim de poder voltar a contemplar o *Verbum Dei*, onde reside sua imagem ideal? Agostinho responde:

Eis porque [...] somente o Filho, Verbo de Deus, fez-se carne, embora a encarnação seja obra da Trindade; a fim de que, com o nosso verbo, seguindo e imitando o exemplo do Verbo de Deus, pudéssemos viver retamente, ou seja, evitando a mentira, na contemplação e na ação de nosso verbo. Mas tal perfeição da imagem, sem dúvida, terá lugar tão somente no futuro. E foi para a alcançarmos, que o bom Mestre nos instruiu pela fé cristã e a doutrina da piedade, a fim de que [...] sejamos transformados na “mesma imagem, de glória em glória, pela ação do Espírito do Senhor”, [...] (*De Trin.*, XV, 11, 20)⁸⁹.

Vê-se aqui um motivo pelo qual Agostinho deseja viver com o povo de Hipona junto a Cristo, a fim de que possam viver bem, sem desculpas para viver mal: Cristo é a encarnação do *Verbum Dei*, que pode assim ser vislumbrado pelo ser humano, pelo *verbum mentis*⁹⁰, com uma finalidade: para que nossa atual dessemelhança viciosa seja transformada em semelhança gloriosa no futuro, pela ação do Espírito de Deus. Para tanto, vive bem quem busca a perfeição de sua semelhança com o Ser seguindo a instrução do bom Mestre, mediante a fé cristã e a doutrina da piedade. Resta entender o significado da expressão “de glória em glória” e o papel da fé nesse processo de conversão. Nesse sentido, consideremos outro trecho do mesmo tratado de Agostinho:

Essa natureza, a mais perfeita entre as coisas criadas, quando justificada da impiedade pelo seu Criador, despe-se de sua deformidade e reveste-se

⁸⁹ “Ideoque [...] *solus Filius, quod est Verbum Dei, caro factum est; quamvis Trinitate faciente: ut seqüente atque imitante verbo nostro eius exemplum, recte viveremus, hoc est, nullum habentes in verbi nostri vel contemplatione vel operatione mendacium. Verum haec huius imaginis est quandoque futura perfectio. Ad hanc consequendam nos erudit magister bonus fide christiana pietatisque doctrina, ut [...] “in eadem imaginem” transformemur “de gloria in gloriam, tanquam a Domini Spiritu”, [...]”.*

⁹⁰ Cabe aqui uma analogia: a palavra humana é corpórea, quando verbalizada e sensível aos seres humanos, e incorpórea, quando antecedita pelo verbo no pensamento; assim, o Verbo de Deus é vislumbrado pelo ser humano quando se torna sensível a este pela encarnação.

de formosura. E mesmo na impiedade tal natureza é tanto mais gloriosa quanto mais culpável é sua deformidade. Eis porque o apóstolo acrescentou: “De glória em glória”; da glória da criação para a glória da justificação. É verdade que a sentença: “de glória em glória” admite outros sentidos: da glória da fé à glória da visão, da glória que nos faz filhos de Deus à glória com que seremos “semelhantes a ele, quando o virmos tal como ele é” (I Jo 3,2). Enfim, pelo que acrescentou: “pela ação do Espírito do Senhor”, mostra que a graça de Deus nos é conferida como um bem altamente desejável de transformação (*Ibid*, XV, 8, 14)⁹¹.

Essa admirável passagem está inserida no contexto do comentário da famosa sentença paulina: *Visio per speculum in aenigmate* (cf. I Cor 13,12)⁹². Começando pelo destaque dado à complexa natureza humana, criada à imagem de Deus, Agostinho reconhece a deformidade voluntária, portanto culpável, desta imagem na mente. E insiste no valor elevado da natureza humana, não pelo estado de impiedade em que se encontra, e sim pela reabilitação (justificação) graciosa da imagem de Deus que o Criador lhe oferece. Tal reabilitação exige que sejam reunidas as faculdades dispersas pelo mecanismo do pecado, seguindo o princípio da unidade e simplicidade do Ser. E isso só ocorre quando a mente chega a lembrar-se de Deus (*meminere Dei*), entender a Deus (*intelligere Dei*) e amar a Deus (*amare Dei*). Porém, não se trata de buscar em si mesma uma representação do mistério divino, dada a deformidade da imagem divina no espelho humano. Nem tampouco de seguir uma via independente da decisão existencial pela fé na Revelação. Pelo contrário, a fé é o espelho no qual é possível ver Deus no âmbito da *natura creata*, ainda que tal visão seja mediata, pois é neste âmbito que ocorrem as transformações rumo à perfeição. Tais transformações são realizadas em três etapas: 1 – na primeira formação,

⁹¹ “*Qua natura in rebus creatis excellentissima, cum a suo Creatore ab impietate iustificatur, a deformi forma formosa transformatur in formam. Est quippe et in ipsa impietate, quanto magis damnabile vitium, tanto certius natura laudabilis. Et propter hoc addidit, “de gloria in gloriam”: de gloria creationis in gloriam iustificationis. Quamvis possit hoc et aliis modis intellegi, quod dictum est, “de gloria in gloriam”: de gloria fidei in gloriam speciei; de gloria qua filii Dei sumus, in gloriam qua “similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicut est” (I Jo 3,2). Quod verum adiuxit, “tanquam a Domini Spiritu”; ostendit gratia Dei nobis conferri tam optabilis transformationis bonum.*”

⁹² Vemos por espelho, em enigma.

quando o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus; 2 – na *intentio* volitiva mediante a fé, buscando a perfeição como filhos de Deus unidos ao *Verbum Dei* encarnado; 3 – na visão beatífica do Bem, chamada pelo apóstolo de visão *faciem ad faciem*, quando se completa a segunda formação. As três etapas são chamadas de “gloriosas” porque nelas se revela a glória⁹³ divina na condição humana agraciada: sua magnitude, esplendor e beleza.

Portanto, a formação da *natura creata*, segundo Agostinho, ocorre em dois níveis: a primeira formação e a segunda formação. Nos seres corporais, a primeira formação é a da *materia informis, prope nihil*, porém formável. Informada pela forma, a *materia informis* chega a ser, a existir. Esse composto de matéria e forma, por seu turno, será o sujeito da segunda formação pela qual o corpo chega a ser mais, melhor e perfeito, de acordo com seu grau de perfeição.

Nos seres espirituais, a primeira formação é a criação da forma de vida intelectual, subsistente em si mesmo. Quanto à segunda formação, os seres espirituais, já existentes, serão formados quando conhecerem a verdade e amarem o bem, isto é, quando participarem da Sabedoria e do Bem a fim de serem sábios e bons, ou seja, perfeitos. Porém, a forma de vida intelectual, comum aos seres angélicos e aos humanos, não se realiza do mesmo modo. O conhecimento do ser angélico se realiza de modo descendente: conhece o ideal e perfeito antes da imagem da cópia real e imperfeita; o do ser humano se realiza de modo ascendente: parte do sensível para o inteligível, dos seres ao Ser. Nesse sentido, o Bispo de Hipona dirige uma orientação ao povo:

Purifica, portanto, teu amor. [...]. Amai, porém vede o que amar. O amor de Deus, o amor ao próximo, chama-se caridade; o amor do mundo, o amor deste século, denomina-se cobiça. Refreie-se a cobiça, excite-se a caridade (*Enarr. in Ps.*, 31, II, 5)⁹⁴.

O *amor mundi* ou o *amor huius saeculi* podem ser entendidos como o amor às cópias reais passageiras ou aos costumes da época, e são aqui chamados de cobiça (*cupiditas*). Trata-se de um amor

⁹³ “Glória” denota aqui o impacto no ser humano de qualidades que supõem a existência de outra realidade definível por si mesma e da qual este ser humano participa.

⁹⁴ “*Purga ergo amorem tuum; [...]. Amate, sed quid ametis videte. Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur; amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur. Cupiditas refrenetur, caritas excitetur*”.

possessivo que exerce no ser humano o papel equivalente de um “peso”, impedindo-o de ascender a Deus mediante suas faculdades cognoscitivas, que se dirigem para as realidades “terrenas”. Pelo contrário, a caridade (*caritas*), como amor a Deus e ao próximo, é a condição *sine qua non* para que o ser humano realize sua segunda formação pela aproximação do Ser-Bem. De fato, pela *cupiditas* ou pela *caritas* têm-se diferentes modos do ser humano ir à sua volta (*ambire*), definindo ambientes distintos na *natura creata*. Pela *cupiditas*, o ambiente reflete uma aversão ao Ser; pela *caritas*, reflete uma conversão, como veremos no capítulo final do presente trabalho.

Por enquanto, seja posto em realce o papel central da vontade (*voluntas*) na vida do ser humano, substância psicofísica em formação, pois dela dependem as operações das faculdades cognoscitivas e as decisões tomadas na ordem prática, como define Agostinho: “Vontade é movimento da alma, sem coerção, para não perder ou para obter algo” (*De duab. an.*, 10, 14)⁹⁵. Trata-se do *motus animi* em relação aos afetos e ao conhecimento. Pela vontade, o ser humano, por exemplo, se aproxima do que lhe agrada ou alegra, e se afasta do que lhe desagrade ou entristece; também, pela vontade, deseja, ou não, conhecer algo, podendo, ou não, encaminhar-se para sua meta final de formação no Bem-Ser.

Entretanto, o papel preeminente da vontade na vida do ser humano não contradiz o papel da *gratia Dei* quando se trata da reabilitação gloriosa da *natura* humana rumo à perfeição. Pelo contrário, o papel principal da graça altamente desejável (*tam optabilis*) da transformação leva o Bispo a fazer uma notável distinção entre dois planos na ordem das ideias divinas, um relativo à natureza e outro relativo à graça. No plano da natureza, a ordem se manifesta pelo curso habitual dos eventos na *natura creata*, de acordo com as “leis naturais”; no plano da graça, a ordem se manifesta pela livre decisão da vontade divina, porém, não arbitrária: “Deus não é onipotente por um poder temerário, mas pelo da sabedoria, e faz de cada coisa no seu devido tempo o que fez antes nela para que pudesse ser feita” (*De Gen. ad lit.*, IX, 17, 32)⁹⁶. Assim, nada é deixado ao acaso, no plano da natureza ou no da graça, de modo que ambos os planos são harmonizados na Sabedoria imutável, embora sejam distintos em relação às possibilidades

⁹⁵ “*Voluntas est motus animi, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*”.

⁹⁶ “*Neque enim Deus potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est; et hoc de unaquaque re in tempore suo facit quod ante in ea fecit ut possit*”.

de conhecimento do ser humano: o plano da natureza é acessível, em parte, às capacidades cognoscitivas do ser humano, mas o da graça é conhecido apenas pelo Criador, como explica Agostinho:

Deus mantém em si as causas ocultas de certas obras as quais não inseriu nas coisas criadas, e as leva a efeito não com a obra da providência pela qual constitui as naturezas para que existam, mas por aquela pela qual as administra como quer, pois ele as criou como quis. Entre elas está também a graça pela qual se salvam os pecadores (*Ibid.*, IX, 18, 33)⁹⁷.

Aos planos da natureza e da graça, Agostinho relaciona dois tipos de “causas ocultas de certas obras” como princípios de cooperação ativa com o governo da divina Providência. No plano da *natura*, as “causas ocultas” conduzem às naturezas específicas, com suas atividades baseadas nas leis naturais; no plano da *gratia*, as “causas ocultas” preparam, desde a eternidade e da criação do mundo, as intervenções miraculosas da Sabedoria. E a estas “causas ocultas” Agostinho chama de *rationes seminales* (razões seminais):

E os elementos deste mundo corpóreo têm uma força definida e uma qualidade particular que determinam o que cada um deles pode ou não, o que se pode ou não se pode fazer de cada um. Tudo o que é gerado a partir destes, como germen primordiais das coisas, recebe, cada um no seu tempo, o nascimento e o crescimento, a finalidade e a cessação da existência de cada espécie. Daí provém que do grão de trigo não nasce a fava, ou das favas o trigo, ou do gado o homem, ou do homem o gado. Mas, sobre este movimento e curso natural das coisas, o poder do Criador tem em si mesmo a faculdade de fazer de todas estas coisas outras distintas, uma vez que têm as suas razões seminais, porém, não o que

⁹⁷“Habet ergo Deus in seipso absconditas quorundam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit; easque implet non illo opere providentiae quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit. Ibi est et gratia per quam salvi fiunt peccatores”.

nelas não colocou para que delas ou por ele se pudesse fazer isto (*Ibid.*, IX, 17, 32)⁹⁸.

Essa distinção entre os dois planos, da *natura* e da *gratia*, enseja uma discussão sobre o que excede ou não as possibilidades de cada natureza específica da *natura creata*. Em particular, qual a noção existencial de *natura* em Agostinho quando se trata da natureza humana? Eis a noção de *natura* que Agostinho foi levado a elaborar em função da longa e dura controvérsia contra o pelagianismo, e pela qual temos mais chances de alcançar o sentido de “natureza humana” utilizado pelo Bispo de Hipona.

Entretanto, pelo visto até aqui, já é possível afirmar que o plano da *gratia* é superior ao da *natura* na visão de Agostinho, pois: 1 – a *natura creata* se origina da liberdade do Bem-Ser e não de alguma necessidade; 2 – pela vontade do Bem as substâncias criadas são boas; 3 – a *natura* humana que experimenta uma dispersão no tempo, em função da deformidade voluntária, tem, pela *gratia*, a possibilidade de chegar à sua forma ideal gloriosa pela contemplação da mesma no *Verbum Dei* encarnado, segundo a ação do Espírito de Deus. É esta superioridade do plano da *gratia* em relação ao da *natura* que será afirmada por Agostinho no debate contra os pelagianos, como veremos no próximo capítulo, a partir de sua obra *De natura et gratia*.

⁹⁸“*Et elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum, omnia quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processus sumunt, finesque et decessiones sui cuiusque generis. Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homine, vel de homine pecus. Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem, potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quae seminales rationes habent, non tamen id quod non in eis possuit ut de his fieri vel ab ipso possit*”.

2 A NOÇÃO DE NATUREZA CONTRA O PELAGIANISMO

No início da obra *De natura et gratia* (415), Agostinho expõe a ocasião e a motivação que provocaram a composição da mesma:

Caríssimos Timásio e Tiago, [...], entreguei-me a uma leitura rápida, mas cuidadosa, do livro que me enviastes, e vi nele um homem com ardente zelo aceso contra aqueles que, embora deversem imputar à vontade humana os seus erros, inculpam a natureza do homem e nela se apóiam para se desculparem. No entanto, excedeu-se no ardor em combater essa epidemia que autores da literatura antiga censuravam com veemência, exclamando: “O gênero humano lamenta-se sem razão de sua natureza” (*De nat. et grat.*, 1, 1)⁹⁹.

Trata-se de um parecer solicitado pelos monges de Adrumeto¹⁰⁰, Timásio e Tiago, a respeito da obra *De natura* (414), de *Pelagius*. Após uma leitura da obra pelagiana, Agostinho vê com simpatia as preocupações morais do autor angustiado com a lassidão e a indiferença dos que atribuíam à natureza humana a causa inevitável de seus vícios. Nesse ponto, Agostinho concorda com Pelágio, o qual cita uma sentença de Caio Salústio Crispo (86 – 34 a.C.), contida na obra *A Guerra de Jugurta*, para demonstrar essa concordância.

No entanto, Agostinho discorda de Pelágio no que tange à concepção de natureza humana: para Pelágio, o ser humano não é prisioneiro de uma inclinação mórbida para o mal, e, portanto, é livre para agir bem; para Agostinho, a natureza humana merece elogios enquanto criação divina, mas, na condição atual, encontra-se enferma devido ao mecanismo do pecado, necessitada da graça divina que sana, glorifica e aperfeiçoa o ser humano. E essa é a motivação de Agostinho para escrever sobre a relação entre o plano da natureza e o da graça, como ele expõe em uma de suas Cartas: “Escrevi também um livro

⁹⁹“*Librum quem misistis, carissimi Timasi et Iacobe, [...], cursim quidem, sed non mediocri intentione perlegi et vidi hominem zelo ardentissimo accensum adversus eos, qui cum in suis peccatis humanam voluntatem debeant accusare, naturam potius accusantes hominum per illam se excusare conantur. Nimis exarcit adversus hanc pestilentiam, quam etiam litterarum saecularium auctores graviter arguerunt exclamantes: “Falso queritur de natura sua genus humanum”.*”

¹⁰⁰Situada a sudoeste de Cartago, Adrumeto, hoje Susa, na Tunísia, foi fundada pelos fenícios e tornou-se cidade romana no século II, colonizada por Adriano.

longo contra a heresia de Pelágio, coagido por alguns irmãos aos quais ele atraía com sua opinião altamente pernicioso contra a graça de Cristo” (*Ep.*, 169, 4, 13)¹⁰¹. Mas, qual é a condição atual da natureza humana? Como chegou a tal condição? Por que é incapaz de chegar à perfeição sem a graça de Deus? Agostinho, em suas *Retractationes* (426-427), reitera seu entendimento:

Disse também de que miséria, justamente infligida aos que pecam, libera a graça de Deus, porque o homem pode cair voluntariamente, isto é, por seu livre-arbítrio, porém não pode assim levantar-se. À miséria dessa justa condenação pertencem a ignorância e a dificuldade que sofre todo homem desde o seu nascimento; nem se libera desse mal sem a graça de Deus. Os pelagianos não querem que essa miséria proceda de uma justa condenação, ao negar o pecado original (*Ret.*, I, 9, 6)¹⁰².

A condição atual do ser humano é de penúria devido a uma “queda” voluntária, um movimento de aversão ao Bem para os bens inferiores pelo *libero arbitrio* da vontade. Tal penúria é consequência justa do mecanismo do pecado, e se caracteriza pela ignorância e pela dificuldade congênitas que impedem o ser humano de realizar sua conversão ao Bem pelo mesmo *libero arbitrio* apenas. Agostinho entende que essa condição do ser humano, análoga a uma escravidão, é o mal do qual o ser humano não consegue se libertar sem o auxílio da graça de Deus. Nesse ponto, torna-se mais clara a causa da polêmica contra os pelagianos: para estes, a natureza do ser humano não foi afetada pelo pecado adâmico (o pecado do primeiro homem), de modo que tal natureza mantém-se perfeitamente equilibrada no que diz respeito à sua capacidade de escolha entre a boa ou a má ação; para Agostinho, a natureza humana foi afetada pelo *originale peccatum*, de

¹⁰¹“*Scripsi etiam grandem quemdam librum adversus Pelagii haeresim, cogentibus nonnullis fratribus, quibus contra gratiam Christi opinionem perniciosissimam ille persuaserat*”.

¹⁰²“*Deinde dictum est: ex qua miseria peccantibus iustissime inflicta, liberet Dei gratia, quia sponte homo, id est libero arbitrio, cadere potuit non etiam surgere. Ad quam miseriam iustae damnationis pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio nativitatis suae, nec ab isto malo quisquam, nisi Dei gratia, liberatur. Quam miseriam Pelagiani nolunt ex iusta damnatione desecendere, negantes originale peccatum*”.

modo que o ser humano agora não pode agir bem sem o auxílio da graça divina, embora pratique o mal por sua própria conta.

Ora, o argumento de Agostinho, a respeito de uma natureza humana modificada pelo “pecado original”, irá exigir dele uma noção de *natura* antes do pecado adâmico e outra depois do afastamento adâmico do Bem. Trata-se de estabelecer os sentidos históricos¹⁰³ de *natura* em termos de natureza humana, como passamos a descrever.

2.1 A NOÇÃO HISTÓRICA DE NATUREZA HUMANA

No tratado *De dono perseverantiae*, Agostinho distingue duas condições da natureza humana:

[...] do mesmo modo, no livro terceiro da obra “Sobre o livre-arbítrio” opus-me aos maniqueus nos dois sentidos, isto é, ou a ignorância e a dificuldade para o bem, sem as quais ninguém vem a este mundo, são suplícios, ou são características da natureza primordial do homem; e, contudo, mantenho aqui a primeira opção, para mim expressa com clareza, isto é, não é esta a natureza instituída do homem, mas é punição da condenação (*De dom persev.*, XII, 29)¹⁰⁴.

Mantendo a linha de oposição ao maniqueísmo, o Bispo afirma que na *primordia naturae*, anterior à “queda” adâmica, não se encontrava nem a ignorância do Bem nem a inclinação do ser humano para o mal, embora estejam na sua natureza posterior à “queda”. Assim, há uma “natureza primordial”, instituída pelo Bem, e uma “natureza caída” do ser humano, não instituída por Deus (*non sit ista naturi instituti*). Porém, Agostinho registra que já fazia tal distinção desde as primeiras reações contra o maniqueísmo, em seu tratado *De libero arbitrio* (387-388). Agora, a polêmica não é contra os que negavam as Escrituras, afirmando que a matéria corporal é uma substância má, e sim contra os que, pelas Escrituras, afirmam que a natureza humana é a mesma, antes e depois do “pecado original”. Entretanto, em sua revisão

¹⁰³ A preeminência do Ser, de Deus, no pensamento de Agostinho leva-lhe a conceber um sentido teológico da história e um sentido histórico da teologia.

¹⁰⁴ “[...] ita in tertio libro “*De libero arbitrio*” secundum utrumque sensum restiti manichaeis, sive supplicia, sive primordia naturae sint ignorantia et difficultas, sine quibus nullus hominum nascitur; et tamen unum horum teneo, ibi quoque a me satis evidenter expressum: quod non sit ista naturi instituti hominis, sed poena damnat”.

da réplica com base no Gênesis contra os maniqueus, Agostinho insere uma passagem onde adverte que duas afirmações suas podem ser utilizadas pelos pelagianos de modo equivocado:

Certamente, os pelagianos podem trazer esta sentença para seu próprio dogma, e por ela dizer que às crianças não lhes tem atingido os pecados alheios, porque eu disse: “a nenhuma natureza fazem dano os pecados, senão à sua”, não atentando que as crianças, que em todo caso pertencem à natureza humana, trazem consigo o pecado original, porque nos primeiros homens a natureza humana pecou, e por estes pecados nenhuma natureza foi atingida exceto a sua. [...] Do mesmo modo que pouco depois eu disse: “nenhum mal natural existe”, podem procurar desculpa semelhante, a não ser que esta frase se refira à natureza tal qual foi criada no princípio sem vício algum, porque tal é a verdadeira e propriamente dita natureza humana (*Ret.*, I, 10, 3)¹⁰⁵.

Sua primeira afirmação, *nulli naturae nocere peccata nisi sua*, pode ser utilizada pelos pelagianos no sentido de que cada indivíduo sofre os danos dos seus próprios pecados, reforçando o dogma pelagiano pelo qual o pecado do primeiro homem prejudicara apenas a si mesmo, e não a toda a raça humana. Porém, Agostinho adverte que a afirmação faz referência à natureza humana representada no homem primordial, e não a um indivíduo. Em equívoco semelhante podem incorrer os pelagianos em relação à sentença *nullum esse malum naturale*, reforçando o dogma pelagiano pelo qual os recém-nascidos estão naquele estado no qual o primeiro homem estava antes da sua “queda”. Porém, Agostinho adverte que uma “natureza humana no sentido próprio”, não afetada pelo vício, corresponde apenas à *primordia naturae* adâmica, anterior à “queda”. Essa natureza humana seria capaz de responder ao plano divino, expresso na Escritura pela

¹⁰⁵“*Possunt sane Pelagiani ad suum dogma trahere ista sententiam, et ideo dicere parvulis aliena non nocuisse peccata, quia dixi: “nulli naturae nocere peccata nisi sua”, non intuentes ideo parvulos, qui utique pertinent ad humanam naturam, trahere originale peccatum, quia in primis hominibus natura humana peccavit, ac per hoc naturae humanae nulla nocuere peccata nisi sua. [...] Item in eo quod paulo post dixi: “nullum esse malum naturale”, possunt quaerere similem latebram, nisi hoc dictum ad naturam talem referatur, qualis sine vitio primitus condita est; ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur*”.

sentença “*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*”, tendo em vista a forma ideal eterna do ser humano no Bem. Nesse sentido, deve-se entender que não há um *malum naturale*, ou seja, o mal não tem origem na primeira formação do ser humano, como afirmara o Bispo contra o maniqueísmo.

Além de discernir a “natureza primordial”, a “natureza humana propriamente dita”, da “natureza caída”, Agostinho registra nas revisões de seus escritos um progresso da noção de *natura* aplicada ao ser humano:

Reprovo inteiramente esta opinião, e que já reprovei acima no primeiro livro do tratado “Sobre o Gênesis contra os Maniqueus”. [...] Pois não havia ainda visto que os imortais poderiam nascer dos imortais, se aquele grande pecado não tivesse deteriorado a natureza humana e, por isto, também nos progenitores e nos filhos haveria durado a fecundidade e a felicidade até se completarem certo número de santos, prefixado por Deus, nascidos os homens não para sucederem a seus pais, destinados a morrer, mas para reinarem com os vivos. Então, haveria também esses parentescos e afinidades, junto com a ausência do pecado e da morte (*Ibid.*, I, 13, 8)¹⁰⁶.

Trata-se de superar a opinião (cf. *De Gen. contra man.*, I, 19, 30) de que a geração de descendentes pela relação sexual, a partir do primeiro casal, seria consequência do “pecado original”. Tal opinião leva Agostinho a afirmar, entre 389 e 391, que os familiares devem ser amados acima dos liames carnis (cf. *De vera rel.*, 46, 88), como sinal de desapego à “natureza caída” na busca da “natureza humana perfeita”¹⁰⁷, alvo da segunda formação. Agora, o Bispo revê tais opiniões passando a admitir uma noção de *natura* pela qual genitores

¹⁰⁶“*Hunc sensum prorsus improbo, quem iam et superius improbavi in primo libro “De Genesi contra Manichaeos”. [...] Nondum enim videram fieri potuisse, ut non morituri de non morituris nascerentur, si peccato illo magno non mutaretur in deteriorus humana natura, ac per hoc, si et in parentibus et in filiis fecunditas felicitasque mansisset, usque ad certum sanctorum numerum, quem praedestinavit Deus, nascerentur homines non parentibus successuri morientibus, sed cum viventibus regnaturi. Essent ergo etiam istae cognationes atque affinitates, simul delinqueret nullusque moreretur*”.

¹⁰⁷“*Vocamur autem ad perfectam naturam humanam, quale ante peccatum nostrum Deus fecit*”, ou seja, “Somos chamados à natureza humana perfeita, tal como Deus a fez, antes do nosso pecado”.

imortais poderiam gerar descendentes imortais por conjunção carnal, se a natureza primordial não tivesse sido deteriorada pelo “pecado original”. Portanto, haveria laços familiares e afinidades de parentesco entre os seres humanos ainda que o casal primordial não houvesse decidido pelo mecanismo do pecado.

Portanto, a noção agostiniana inicial de *natura*, como essência e substância, adquire agora um significado adicional, o histórico, quando aplicada ao ser humano: há uma natureza primordial, imortal, resultante da primeira formação e anterior ao “pecado original”. E há uma natureza caída, mortal, resultante da “queda” ôntica do ser humano pelo seu livre-arbítrio. Além disso, há um aspecto genético a considerar nessa noção histórica de *natura*, de acordo com as reflexões do Bispo de Hipona a respeito da passagem bíblica que registra o princípio da união carnal do casal primordial¹⁰⁸:

Não temos a menor dúvida de que o crescer, multiplicar-se e povoar a terra, [...], é dom do matrimônio, instituído por Deus desde o princípio, antes do pecado, ao criar o homem e a mulher. O sexo, evidentemente, supõe algo carnal. [...], ser refratário a isso constituiria notável absurdo (*De civ. Dei*, XIV, 22)¹⁰⁹.

A relação sexual é legítima no matrimônio¹¹⁰. Por essa relação, a natureza primordial seria transmitida aos descendentes do

¹⁰⁸ Cf. Gn. 1,28, Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e dominai-a”.

¹⁰⁹ “*Nos autem nullo modo dubitamos, [...] crescere et multiplicari et implere terram donum esse nuptiarum, quas Deus ante peccatum hominis ab initio constituit, creando masculum et feminam, quis exus evidens utique in carne. [...], magnae absurditatis est reluctari*”.

¹¹⁰ No termo *matrimonium*, cuja raiz é *mater* (mãe), está implícito o aspecto da procriação posto em foco aqui devido ao debate contra o pelagianismo. Porém, dado o caráter precípua dos escritos paulinos em Agostinho, é razoável considerar a concepção estoíca do matrimônio recepcionada pelo apóstolo Paulo: “A mulher não dispõe do seu corpo; mas é o marido quem dispõe. Do mesmo modo, o marido não dispõe do seu corpo; mas é a mulher quem dispõe” (I Cor. 7,4). Vê-se aqui o núcleo ético da concepção monogâmica do matrimônio que se encontra nos Fragmentos de Musônio Rufo (século I d.C.): “O elemento fundamental do matrimônio é a comunhão de vida e a geração de filhos. Marido e esposa juntam-se para agirem juntos, para pôr tudo em comum, de modo que nenhum deles tem algo de seu, nem mesmo o próprio corpo”. O estoíco, como o apóstolo, não considera a função reprodutiva como suficiente para definir o matrimônio, visto que filhos podem ser gerados fora do matrimônio, à semelhança dos animais. Logo, a essência do matrimônio consiste nos laços afetivos e na comunhão de vida que podem existir entre um homem e uma mulher e não no ato

casal primordial. Porém, com a mudança da natureza primordial em natureza caída, derivada do mecanismo do pecado, esta é a natureza transmitida. Trata-se de transmissão hereditária de natureza mutável, por conversão ou aversão ao Bem. Porém, tendo o casal primordial optado uma vez pela aversão ao Bem, a reabilitação da natureza caída só é possível com o auxílio da graça divina operando nesta natureza mutável, agora infeliz:

O que certamente não põe em dúvida é a sua infelicidade e o desejo de ser feliz; nem espera que isto seja possível, exceto porque é mutável. Se não fosse mutável, não poderia passar da felicidade para a desventura, como também da desventura para a felicidade. E o que a pôde reduzir à desventura, quando estava sob o poder de um Senhor bom e todo-poderoso, senão o seu próprio pecado e justiça de seu Senhor? E o que lhe pode devolver a felicidade, senão seu próprio merecimento e a recompensa de seu Senhor? Mas seu merecimento é a graça daquele cuja recompensa será a sua felicidade (*De Trin.*, XIV, 15, 21)¹¹¹.

Partindo da vocação natural do ser humano para ser feliz e perfeito, Agostinho estabelece nessa passagem uma relação entre o plano (nível) da natureza humana mutável e o da graça divina; e o faz entendendo que a desventura do ser humano, resultado do “pecado original”, envolve tanto a natureza quanto o mérito. Por um lado, a “queda” do ser humano, acompanhada de uma mudança da natureza primordial para a natureza caída, é culpa do ser humano que sofre justa pena divina; por outro lado, a reabilitação do ser humano rumo à perfeição, cuja forma ideal reside no Bem, é mérito divino, isto é, da *gratia Dei*, que se torna o fundamento de qualquer mérito atribuído pelos pelagianos ao ser humano em sua ascensão a Deus pela fé. Então, a questão que vem em seguida é: qual é a noção de *natura* adequada ao

da procriação. Afinal, de que serve a procriação se não houver harmonia no cosmos e na cidade?

¹¹¹“*Quod ideo certe non dubitat, quoniam misera est, et beata esse desiderat: nec ob aliud fieri sperat hoc posse, nisi quia est mutabilis. Nam si mutabilis non esset, sicut ex beata misera, sic ex misera beata esse non possit. Et quid eam fecisset miseram sub omnipotente et bono Domino, nisi peccatum suum et iustitia Domini sui? Et quid eam faciet beatam, nisi meritum suum et praemium Domini sui? Sed et meritum eius gratia est illius, cuius praemium erit beattudo eius.*”

ser humano que, tendo abraçado existencialmente a fé, está a caminho de sua perfeição segundo a *intentio* volitiva pela *gratia Dei*?

Dessa questão surge uma nova acepção de natureza humana no pensamento de Agostinho, e que se torna o foco da controvérsia antipelagiana. Tal acepção se encontra no tratado *De gratia Christi et de peccato originali* (418):

A concupiscência da carne seria prejudicial somente pelo fato de fazer parte da natureza humana, se a remissão dos pecados não favorecesse de modo tal que, existindo do nascido e do renascido, existe e prejudica o nascido, e, no renascido, apenas existe. No entanto, desfavorece os nascidos de tal modo que, se não nascerem, nenhum proveito lhes traz o fato de terem nascido de renascidos (*De grat. Christ., II, 39, 44*)¹¹².

Na passagem do Livro II (*De peccato originali*) da obra, Agostinho se refere à natureza humana do “nascido” (*nato*) e à do “renascido” (*renato*). Em ambos encontra-se a concupiscência (*concupiscentia*), porém, sem a mesma força, pois prejudica apenas ao *nato*, sendo a causa de seus deslizos, e apenas existe no *renato*, não estando este sob o domínio da concupiscência e sim submisso à graça divina. Tal distinção é coerente com o que escreve o Bispo no Livro *De spiritu et littera* (412):

[...] o Apóstolo: [...] diz “a justiça de Deus manifestou-se” – não disse: “justiça do homem ou da própria vontade” – [...]. Por isso ele prossegue e acrescenta dizendo: “Mas a justiça de Deus pela fé em Jesus Cristo” – isto é, pela fé com a qual se crê em Cristo (*De spirit. et litt., 9, 15*)¹¹³.

Portanto, enquanto ao *nato* cabe a noção de “natureza caída”, a noção de *natura* adequada a quem abraçou existencialmente a fé em Cristo é a de “natureza renascida”, em via de justificação ou

¹¹² “*Obesset ista carnis concupiscentia, etiam tantummodo quod inesset, nisi peccatorum remissio sic prodesset, ut quae in eis est: et nato, et renato, nato quidem et inesse et obesce, renato autem inesse quidem, sed non obesce possit. In tantum autem obest natis, ut nisi renascantur, nihil possit prodesset si nati sunt de renatis*”.

^{113a} “[...] *Apostolum: [...] “Iustitia”, inquit, “Dei manifesta est” – non dixit: “iustitia hominis vel iustitia propriae voluntatis” – [...]. Nam hinc sequitur et adiungit dicens: “Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi” – hoc est, per fidem, qua creditur in Christum*”.

reabilitação pela graça divina, o que não significa que não tenha vontade de reabilitar-se, mas que tal vontade encontra-se debilitada para o Bem e necessitada da graça. Essa é a natureza que é transformada “de glória em glória” até a realização do plano eterno de Deus, cabendo aqui uma aplicação da teoria das *rationes seminales*: a graça de Cristo opera na natureza renascida como uma semente que leva à sua transformação até chegar à sua forma perfeita gloriosa. Essa perspectiva agostiniana deixa claro que a “natureza renascida” é uma terceira noção histórica de *natura*, pois não se confunde nem com a “natureza primordial” do ser humano nem com a “natureza caída”.

Assim, partindo na noção de *natura* que exprime “o que faz de um ser o que é”, Agostinho faz quatro aplicações no caso do ser humano: 1 – natureza primordial; 2 – natureza caída; 3 – natureza renascida; 4 – natureza gloriosa. Trata-se de uma noção histórica de *natura* de acordo com o plano eterno de Deus. Das quatro aplicações, apenas duas realizam plenamente tal plano: a natureza primordial do primeiro casal, transferível aos descendentes, e a natureza gloriosa, de caráter pessoal e intransferível. As demais, que não realizam plenamente o plano divino, também se discernem quanto à transmissão hereditária: a natureza caída é transferível, mas a natureza renascida não.

Com essa noção histórica de *natura* aplicada ao ser humano, Agostinho ingressa no debate contra o pelagianismo, visto que o maniqueísmo já havia ensejado uma reflexão do pensador africano sobre tal noção. Porém, a noção de natureza humana em Pelágio, embora seja histórica no aspecto genético, leva a uma antropologia diferente da agostiniana. Do confronto surgirá a questão sobre a relação entre a graça divina e a liberdade humana. Para entendermos melhor a questão, consideremos antes a noção de natureza humana que se torna o foco do debate contra Pelágio.

2.2 A NOÇÃO DE NATUREZA HUMANA NO FOCO DA CONTROVÉRSIA

Agostinho faz uma transcrição *ipsis litteris* do dogma fundamental de Pelágio e que veio a ser inspirativo para muitos cristãos. Esse dogma expressava sua opinião sobre uma perfeição que estava ao alcance de todos, a partir de uma capacidade natural de liberdade de escolha recebida como dádiva do Criador:

Nós distinguimos três elementos e assim os dividimos como distribuídos em certa ordem. Em

primeiro lugar, colocamos o poder, em segundo, o querer, em terceiro, o ser. Colocamos o poder na natureza, o querer no arbítrio, o ser na efetivação. O primeiro, ou seja, o poder, pertence ao próprio Deus, que o comunica às suas criaturas; os outros dois, isto é, o querer e o efetuar, referem-se ao ser humano em cujo arbítrio tem sua fonte. Portanto, na vontade e na ação, o louvor é do homem pela prática do bem; ou melhor, do homem e de Deus, que lhe deu a possibilidade da vontade e da operação, porque sempre ajuda a possibilidade com o auxílio de sua graça. O poder no homem de querer o bem e executá-lo deve-o somente a Deus. Com efeito, pode existir o primeiro, a possibilidade, sem que existam os outros dois; mas estes não podem existir sem aquele. Assim, a liberdade não é ter boa vontade nem a ação; mas não posso deixar de ter a possibilidade do bem. Acha-se em mim, mesmo sem o querer, e a natureza nunca está dela desprovida. [...] quando dizemos que o homem pode viver sem pecado, é pela confissão da possibilidade outorgada, e louvamos a Deus, que nos concedeu esse poder. Não há nesse fato lugar algum para louvor ao ser humano, pois se trata exclusivamente de uma intervenção de Deus. Não se fala aqui nem do querer nem do realizar, mas somente do que pode ser (*De grat. Christ.*, I, 4, 5)¹¹⁴.

^{114u} *Nos sic tria ista distinguimus, et certum velut in ordinem digesta partimur. Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectum locamus. Primum illud, id est, posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contudit: duo vera reliqua, hoc est, velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est: imo et hominis, et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adiuvat semper auxilio. Quod vero potest homo velle bonum atque perficere, solius Dei est. Potest itaque illud unum esse, etiamsi duo ista non fuerint: ista vero sine illo esse non possunt. Itaque liberum mihi est nec voluntatem bonam habere, nec actionem: nullo autem modum possum non habere possibilitatem boni: inest mihi etiamsi nolueram, nec otium sui aliquando in hoc natura recipit. [...] cum dicimus hominem posse esse sine peccato, et confessione possibilitatis acceptae laudamus Deum, qui nobis hoc posse largitus est, nec est ibi ulla laudandi hominis occasio, ubi solius Dei causa tractatur: non enim de velle, nec de esse, sed tantummodo de eo quod potest esse, dicitur.*

O dogma pelagiano baseia-se em três elementos: 1 – *posse* (poder, habilidade, possibilidade); 2 – *velle* (querer, vontade); 3 – *esse* (o ser, a existência, a realidade, a ação). Dentre os três, o primeiro (*posse*) é o único que Deus comunica ao ser humano para que este possa querer (*velle*) e agir (*esse*). Quanto ao *velle* e ao *esse*, pertencem ao ser humano, são autossuficientes e não necessitam de auxílio divino. Portanto, a graça divina não auxilia o querer nem o agir, mas auxilia apenas para que o ser humano possa querer e agir. Assim, Pelágio exalta o primado do livre-arbítrio da vontade na prática da virtude, pois entende que Deus, pela sua graça, comunicou ao ser humano a possibilidade deste viver sem pecado. E nesse ponto, Pelágio deixa claro: trata-se do que pode ser.

Pelágio entende que uma coisa é o fato do homem viver sem pecado, outra é a possibilidade do homem viver sem pecado, e propõe uma investigação que Agostinho abraça: “[...] investigar se algo pode existir, o que pertence somente ao campo da possibilidade, e se algo existe” (*De nat. et grat.*, 7, 8)¹¹⁵. E para se opor a Agostinho, quando este afirma que ninguém vive sem agir mal, Pelágio insiste: “[...] discutimos sobre a possibilidade ou a não-possibilidade, e não sobre ser ou não ser (pecador)” (*Ibid.*)¹¹⁶. Nessa linha de raciocínio, Agostinho leva seu opositor ao ponto central da questão:

Venhamos ao cerne da questão [...]; concordaria que existiram ou existem, mas confirmo que foram ou são capazes uma vez justificados pela graça de Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor e este crucificado (*Ibid.*, 44, 51)¹¹⁷.

O Bispo de Hipona não vê na “natureza caída” do ser humano as condições para que este possa viver sem agir mal pelo seu próprio esforço voluntário, sem auxílio da graça divina. Já o monge bretão, acreditava que tal façanha era possível porque a natureza humana carrega consigo esta possibilidade (*posse*), “pois dizemos que a possibilidade de uma coisa não se acha tanto no poder do arbítrio

¹¹⁵ “[...] aliud esse quaerere an possit aliquid esse, quod ad solam possibilitatem pertinet, aliud, utrumne sit”.

¹¹⁶ “[...] de posse et non posse, non de esse et non esse contendimus”.

¹¹⁷ “Veniamus interius ad causam [...] nullo modo tamen potuisse vel posse confirmo nisi iustificatos gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum et hunc crucifixum”.

humano quanto na constituição necessária da natureza” (*Ibid*, 45, 53)¹¹⁸. Nesse sentido, Pelágio entende que a possibilidade de viver sem pecado (*posse non peccare*) reside na natureza humana desde Adão, e que esta possibilidade tem sido transmitida aos seus descendentes; essa é a natureza humana histórica e com seu aspecto genético, segundo Pelágio. Ela permanece a mesma desde que o primeiro homem foi criado, negando a hereditariedade dos efeitos do “pecado original”. São duas antropologias distintas: Pelágio exalta os dotes das condições naturais do ser humano, recebidos pela graça de Deus; Agostinho não se opõe à natureza, mas exalta a graça que restaura a “natureza caída” e a liberta do estado de penúria no qual se encontra. Nesse aspecto, pode-se dizer que, para Pelágio, a *natura* exerce o papel principal, visto que a possibilidade de se viver sem pecado é condição necessária do ser humano, e a *gratia Dei* exerce o papel coadjuvante no drama da história humana onde todos querem ser felizes. Em Agostinho, os papéis da *natura* e da *gratia Dei* se invertem. Tal inversão leva a diferentes visões do Cristo: para Pelágio, o Cristo é um exemplo a ser seguido; Agostinho acrescenta que o Cristo é o *Verbum Dei* cuja morte torna-se vicária e remissiva, condenando o pecado da humanidade e justificando o pecador. Assim, a graça é, para Agostinho, como um remédio que auxilia a natureza enferma sem se opor a ela; e Cristo é o médico, que não mede sacrifícios em prol da cura do doente.

Outro ângulo pelo qual se pode visualizar o debate entre Agostinho e Pelágio é o do plano (nível) da natureza e o da graça. Agostinho vê a graça em um plano mais elevado do que o da natureza. Pelágio vê a graça no nível da natureza, pois, se pela graça de Deus o ser humano tem a possibilidade de não pecar, esta graça está na própria natureza do ser humano, cabendo-lhe a tarefa de tornar em fato aquilo que lhe é possível pela natureza mediante o livre-arbítrio.

Portanto, Agostinho e Pelágio falam de uma *natura* adâmica criada por Deus e defendem uma acepção histórica e genética de natureza humana. Porém, as propriedades que ambos atribuem a essa natureza adâmica transmitida diferem radicalmente.

Com base no texto bíblico das origens, Agostinho estabelece uma nítida diferença entre a noção de “natureza primordial” e a de “natureza caída”. A primeira está ligada à perfeição primitiva do ser humano, isento da morte, da concupiscência e da ignorância. A segunda,

^{118a} *Dicimus enim cuiuscumque rei possibilitatem non tam in arbitrii humani potestate quam in naturae necessitate consistere*”.

ligada à experiência do nascido (*nato*), encontra-se corrompida pelo “pecado original”.

Pelágio, por seu turno, sustenta que a natureza humana atual é a mesma que havia em Adão antes do pecado, sujeito à morte, à concupiscência e à ignorância. Porém, sua amizade paradisíaca com Deus tornava-lhe capaz, se ele quisesse, de alcançar sua perfeição. Assim, Pelágio se opõe à diferença que Agostinho faz entre “natureza primordial” e “natureza caída”. Além disso, se opõe mediante uma questão filosófica registrada por Agostinho:

Primeiro, diz ele, deve-se discutir se a natureza foi enfraquecida e modificada pelo pecado, como se diz. “Daí, penso que é preciso antes de tudo investigar o que seja o pecado: se é uma substância ou um nome totalmente sem conteúdo, mediante o qual se expressa não uma coisa, uma existência ou um corpo, mas um ato de uma má ação”. Em seguida acrescenta: “Creio que assim é. E se assim é, como pôde enfraquecer ou modificar a natureza o que carece de substância?” (*Ibid*, 19, 21)¹¹⁹.

Pelágio defende que a natureza adâmica, substância criada por Deus, nada sofreu com o pecado adâmico, um ato passageiro acidental e carente de substância. Nessa linha de raciocínio, vem a questão: como pode algo sem substância debilitar ou modificar uma substância? E Agostinho responde fazendo uma comparação da aversão a Deus com a aversão ao alimento:

Mas o recesso de alimento não é substância, e se a substância corporal se privar do alimento, assim se enfraquece, deteriora-se pelo desequilíbrio da saúde, consomem-se suas forças, se extenua e se abate pela lassidão que, se de algum modo continua vivendo, mal poderá se acostumar novamente ao alimento, cuja abstenção foi causa de sua ruína. Assim, o pecado não é substância, mas Deus é substância, e a suma substância, e o

¹¹⁹“*Primum, inquit, de eo disputandum est, quod per peccatum debilitata dicitur et immutata natura. Unde ante omnia quaerendum puto, inquit, quid sit peccatum: substantia aliqua na omnino substantia carens nomen, quo non res, non existentia, non corpus aliquod, sed perperam facti actus exprimitur. Deinde adiungit: “Credo ita est. Et si ita est, inquit, quomodo potuit humanam debilitare vel mutare naturam, quod substantia caret?”.*

único alimento verdadeiro da criatura racional (*Ibid*, 20, 22)¹²⁰.

Se alguém decide abster-se do alimento, há de sofrer na substância corporal os efeitos desta decisão, tais como, enfraquecimento e deterioração, que podem levar à morte do indivíduo por inanição. De modo análogo, a aversão a Deus segundo o mecanismo do pecado, leva à deterioração da substância psicofísica que constitui o ser humano. Assim, ao comparar o efeito da recessão voluntária do alimento sobre o corpo com o efeito da aversão a Deus sobre a natureza humana, o Bispo de Hipona demonstra o efeito de uma decisão sobre a natureza. Logo, não é absurdo que o mecanismo do pecado modifique a natureza humana.

Ocorre que, a questão filosófica levantada por Pelágio, a favor de uma natureza que passa incólume pelo “pecado original”, leva à questão da vontade e da possibilidade de não pecar (*posse non peccare*) presentes nesta natureza, como registra e comenta Agostinho:

[...] assim prossegue e diz: “De modo semelhante se há de entender sobre a possibilidade de não pecar, pois o pecar depende de nós, ao passo que o poder não pecar não depende de nós”. Se falasse do homem ainda dotado de natureza íntegra e sã, de que agora estamos privados, [...] ainda assim não seria correto afirmar que não pecar depende somente de nós, embora o ato de pecado seja nosso. Pois, nesse caso teríamos a ajuda de Deus a se oferecer aos de boa vontade, como a luz se apresenta aos olhos são possibilitando a visão com sua ajuda (*Ibid*, 48, 56)¹²¹.

^{120a} *Sed abstinere a cibo non est substantia et tamen substantia corporis, si omnino abstinetur a cibo, ita languescit, ita valitudinis inaequalitate corrumpitur, ita exhauritur vivibus, ita lassitudine debilitatur et frangitur, ut, si aliquo modo perduret in vita, vix possit ad eum cibum revocari, inde abstinendo vitata est. Sic non est substantia peccatum, sed substantia est Deus summaque substantia et solus verus rationalis creaturae cibus”.*

¹²¹ “[...] sequitur enim et dicit: “Simili ergo modo de non peccandi possibilitatem intellegendum est, quod peccare nostrum sit, posse vero non peccare non nostrum”. Si de integra et sana hominis natura loqueretur [...] nec sic recte diceret, quod non peccare nostrum tantummodo sic, quamvis peccare nostrum esset; nam et tunc esset adiutorium Dei et tanquam lumen sanis oculis, quo adiuti videant, se praeberet volentibus”.

Trata-se da afirmação de Pelágio a respeito da natureza histórica atual do ser humano que detém em si o poder de não pecar. Agostinho denomina essa noção pelagiana de *natura* como “sã e íntegra” (*sana et integra*), passando a aprofundar sua noção de *primordia naturae*. Para tanto, o Bispo afirma que a permanência no bem pressupõe uma visão (entendimento) racional deste bem pelo ser humano, e faz uma comparação: a luz está para os olhos assim como o Bem está para a razão. Portanto, assim como os olhos íntegros necessitam do auxílio da luz para a visão sensível, analogamente, a razão sã e íntegra necessita do auxílio do Bem para conhecer o bem e permanecer nele. Em outros termos, o agir bem depende da graça de Deus, da participação do Bem na natureza humana, mesmo na condição de “natureza íntegra”, embora o agir mal dependa apenas do ser humano.

A noção de “natureza íntegra” em Agostinho fica mais clara quando ele retoma a afirmação fundamental sobre a *posse non peccare* no dogma de Pelágio:

[...] a possibilidade de não pecar não reside tanto no poder do arbítrio, como na necessidade da natureza. Tudo o que faz parte da necessidade da natureza, não há dúvida que pertence ao autor da natureza, ou seja, Deus”. E diz: “Como se há de considerar alheio à graça de Deus o que se comprova pertencer a Deus? (*Ibid*, 51, 59)¹²².

De início, Agostinho chega a concordar, em parte, com Pelágio: “Se assim o autor deste livro se referisse à natureza do homem como criada no princípio, sem culpa e saudável, aceitar-se-ia de certa maneira esta afirmação” (*Ibid.*)¹²³. O Bispo concorda com o monge bretão enquanto a noção de natureza íntegra coincide com a de natureza primordial. Porém, o Bispo faz uma importante ressalva quanto à *posse non peccare* e à *natura*:

[...] embora não se possa dizer que tenha possibilidade inseparável, ou, por assim dizer, inamissível, uma natureza que podia viciar-se e

¹²² “[...] *non peccandi possibilitas non tam in arbitrii potestate quam in naturae necessitate est. Quidquid in naturae necessitate positum est, ad naturae pertinere non dubitatur auctorem, utique Deum. Quomodo ergo*” inquit “*absque Dei gratia dici existimatur, quod ad Deum proprie pertinere monstratur?*”.

¹²³ “*Si enim iste qui hunc librum scripsit de ille hominis naturae loqueretur, quae primo inculcata et salva condita est, utcumque acceptaretur hoc dictum*”.

procurar um médico que curasse os olhos do cego e restituísse a visão perdida pela cegueira, porquanto considero cego quem quer ver, mas não pode; mas se quer e não pode, a vontade permanece, mas perdida está a possibilidade (*Ibid.*)¹²⁴.

Trata-se da mutabilidade da “natureza íntegra”, que podia tornar-se viciada. Para Agostinho, o primeiro homem tinha a *posse non peccare* (possibilidade de não pecar), mas não tinha a *non posse peccare* (a impossibilidade de pecar). Assim, contava com uma graça assistencial (*gratia adiutorium*) pela qual não tinha a necessidade de pecar, como ele escreve no livro *De correptione et gratia* (427):

Pois, Deus dotou o homem de boa vontade; ela fazia parte da retidão com que foi criado; deu-lhe ajuda sem a qual não poderia manter a boa vontade, se quisesse; porém, o querer o deixou ao livre-arbítrio de sua vontade. Portanto, poderia permanecer naquele bem, se quisesse, porque não lhe faltava o auxílio com o qual pudesse e sem o qual não poderia manter com perseverança o bem oferecido à sua vontade (*De corr. et grat.*, 11, 32)¹²⁵.

O Bispo fala dessa *gratia adiutorium* como auxílio divino à disposição do ser humano desde a criação, a fim de que o mesmo pudesse perseverar na boa vontade com a qual fora dotado. Deixada ao querer do livre-arbítrio, essa graça não era inseparável do ser humano “uma vez que o livre-arbítrio é suficiente para o mal, contudo, é pouco para o bem a menos que seja ajudado pelo Bem Onipotente” (*Ibid*, 11, 31)¹²⁶. Assim, o “pecado original” adâmico consiste do afastamento

¹²⁴ “[...] *quamquam inseparabilem habere possibilitatem, is est, ut ita dicam, inamissibilem, non debuit illa natura dici, quae vitiari posset, et medicum quaerere, qui caeci oculos sanaret et vivendi possibilitatem restitueret, quae fuerat amissa per caecitatem, quoniam caecus puto quod velit videre, sed non potest; si autem vult et non potest, inest voluntas, seda missa est possibilitas*”.

¹²⁵ “*Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem: in illa quippe eum facerat qui fecerat rectum; dederat adiutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in eius libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet: quia non deerat adiutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet*”.

¹²⁶ “*Quoniam liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adiuvetur ab omnipotente bono*”.

dessa graça auxiliadora a fim de exercer de modo autônomo o poder da mente criada, supostamente capaz de manter, por si mesma, sua boa vontade. Esse afastamento do Bem para si mesmo leva o ser humano ao obscurecimento da mente e à dispersão do desejo, resultando na diminuição da capacidade de conhecer e amar o bem (Bem) mais elevado. Esse mecanismo do pecado atinge as propriedades mutáveis da “natureza íntegra”, que para Pelágio era imutável. Ocorre que, uma vez tendo desprezado a graça auxiliadora, a condição da “natureza íntegra” não é a mesma: da *posse non peccare*, antes do “pecado original”, sua nova condição é a da *non posse non peccare* (impossibilidade de não pecar), após o pecado original.

Dessa noção agostiniana de *natura* íntegra, que se torna o foco do debate entre Agostinho e Pelágio, surge então a questão: em que sentido o livre-arbítrio, próprio do ser humano e que lhe é natural, sofre mutação? Eis a questão que passamos a tratar.

2.3 O LIVRE-ARBÍTRIO E A LIBERDADE DA NATUREZA HUMANA

Até aqui, nota-se que Pelágio e Agostinho concordam com uma definição histórica de *libero arbitrio*: é o poder adâmico para não pecar, dado por Deus aos primeiros seres humanos como um bem transferível aos descendentes gerados. Porém, Pelágio defende que a eficácia desse poder adâmico é a mesma nos descendentes quanto à capacidade de escolha entre o agir bem ou mal. Agostinho, pelo contrário, vê nos descendentes do casal primordial uma natureza enferma, onde o livre-arbítrio tem menos energia para o bem, depois que o primeiro casal experimentou uma “queda” voluntária em sua natureza:

Contudo, começaram a ser maus no interior para se precipitarem em desobediência aberta. Pois não se chegaria a uma obra má se não a precedesse uma má vontade. [...]. Porém, esse declínio é espontâneo, porque se a vontade permanecesse estável no amor ao bem superior e imutável, que a iluminava para ver e a incendiava para amar, não se afastaria dele para agradar-se a si mesma, nem

por sua causa se entenebreceira e enfraqueceria [...] (*De civ. Dei*, XIV, 13, 1)¹²⁷.

O livre-arbítrio da vontade exerce um papel central nessa descrição agostiniana da declinação do ser humano, afastando-se do bem (Bem) superior e imutável. Como causa da “queda”, Agostinho aponta para uma tentação humana súbita de buscar satisfação em si mesmo, isto é, o orgulho, que já está presente e já é mau na vontade antes do ato; como efeito, o Bispo registra a diminuição do discernimento pelo enfraquecimento da razão e do amor ao Bem. Além disso, o efeito da aversão dos primeiros seres humanos contra a ordem criada não atinge apenas as suas capacidades psíquicas:

Enfim, para dizê-lo em poucas palavras, que é retribuído como pena ao pecado de desobediência senão a desobediência? [...] O próprio ânimo com frequência se turba, mesmo contra sua própria vontade, e a carne sofre, envelhece e morre, e sofremos tantas outras coisas que não sofreríamos à força se nossa natureza obedecesse à nossa vontade de todas as formas e em todas as suas partes (*Ibid*, XIV, 15, 2)¹²⁸.

Agostinho menciona nessa passagem um encadeamento de misérias, tais como o declínio físico, as doenças e a morte, todas contra a vontade do ser humano, e que atestam a maior de todas: a desobediência de si mesmo contra si mesmo. É a pena por não ter querido o que podia, querendo agora o que não pode: a estabilidade da boa saúde e a imortalidade.

Esse quadro agostiniano trágico, e que retrata a enfermidade da substância psicofísica humana, nem de longe interessa a Pelágio. Pelo contrário, ele ensina que a natureza humana é sã e capaz, por seu livre-arbítrio, de alcançar a perfeição, como poderia tê-la

¹²⁷“*In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inoboedientiam laberentur. Non enim ad malum opus perveniretur, nisi praecessisset voluntas mala: [...]. Spontaneus est autem iste defectus, quoniam si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur ut videret et accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur et ex hoc tenebresceret et frigeret*”.

¹²⁸“*Denique, ut breviter dicatur, in illius peccati poena quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est? [...] Ipso namque invito et animus plerumque turbatur et caro dolet et veterescit et moritur, et quidquid aliud patimur, quod non pateremur inviti, si voluntate nostrae nostra natura omnimodo atque ex omnibus partibus oboediret*”.

alcançado o primeiro ser humano, se quisesse. De fato, Pelágio tem a intenção de fornecer um antídoto radical contra a lassidão e a degradação dos costumes daqueles que atribuem à natureza má a responsabilidade de seus deslizes morais. Para tanto, prescreve uma receita na qual o livre-arbítrio é o substrato que está à disposição do ser humano pela graça do Criador, como estava à disposição do primeiro ser humano. Nesse sentido, Pelágio se esforça para provar que a natureza humana permanece a mesma através das sucessivas gerações, desde que foi criada, e que, por esta *natura sana et integra* pode chegar à perfeição.

Diante dessas duas noções de natureza humana, entende-se a reação de Pelágio à oração de Agostinho: “Concede-me o que ordenas e ordena o que queres” (*Conf.*, X, 29, 40)¹²⁹. Em princípio, Pelágio não via qualquer problema com a parte final da oração, pois não vê problema em Deus ordenar o que deseja. O que o monge bretão não conseguia entender era a primeira parte da oração. Afinal, Deus ordenaria algo impossível ao homem? Pelágio entende que o livre-arbítrio deve à graça divina a virtude de produzir efeito, e pertence à natureza humana por necessidade, ou seja, é condição *sine qua non* do ser humano. Logo, o ser humano *nato* possui o livre-arbítrio. Ademais, se o “pecado original” atinge o mérito e não a natureza, então, o ser humano atual possui o livre-arbítrio com a mesma eficiência que havia no primeiro ser humano devido à graça original.

Ora, a primeira parte da oração de Agostinho reflete seus princípios de base: 1 – o princípio do Bem-Ser como causa primeira dos bens (seres) constituintes da *natura creata*; 2 – a filosofia (neo) platônica. Trata-se do conteúdo (1), à luz das Escrituras, e da forma (2) de seu pensamento, onde sua noção de *natura creata* inclui a participação das perfeições divinas em diferentes graus. Nessa base, Agostinho estabelece sua noção existencial de *natura* aplicada ao ser humano e à sua liberdade, dependente do Ser e transferível aos descendentes, refutando qualquer tendência a uma noção de *natura creata* autônoma. Assim, o Bispo segue em suas reflexões durante a controvérsia, consolidando sua doutrina.

¹²⁹ “*Da quod iubes et iube quod vis*). Pelágio insurgiu-se em Roma contra essas palavras de Agostinho quando as ouviu através de um bispo amigo do pensador africano. Para o monge bretão, o correto seria *iube quod vis et ego faciam*, isto é, “Ordena o que queres e eu o farei”!

Pelágio questiona a imagem agostiniana da substância humana enferma, como se fosse um conflito entre o espírito e o corpo criados por Deus. Tal questionamento é registrado por Agostinho:

Qual a finalidade da pergunta: “Quem criou o espírito humano?”. Ele mesmo responde: “Deus, não há dúvida”. E pergunta novamente: “Quem criou a carne?”. E de novo responde: “O mesmo Deus, creio eu”. Pergunta pela terceira vez: “Não é bom o Deus que criou o espírito e a carne?”. Responde: “Ninguém duvida”. Pergunta ainda: “E as duas realidades, que o bom Criador fez, não são boas?”. E responde: “É o que devemos confessar”. E conclui: “Se o espírito é bom, a carne é boa, que foram feitos pelo bom Criador, como podem duas realidades boas se contrariarem entre si?” (*De nat. et grat.*, 54, 63)¹³⁰.

Agostinho rejeita o fundo dualista por trás da questão e responde, recorrendo antes a dois elementos, água e fogo, que se opõem por suas qualidades e não por serem substâncias: “[...] as substâncias não se contrariam por si mesmas e sim pelas suas qualidades, como a água e o fogo” (*Ibid.*)¹³¹. Depois, ele mostra como qualidades opostas podem muito bem se harmonizar para a boa saúde do corpo vivente:

Pois, duas coisas contrárias podem não se combater mutuamente; podem até se aliviarem e ser favoráveis à saúde. É o que acontece com a secura e a umidade no corpo, o frio e o calor, de cuja combinação resulta o bom estado de saúde (*Ibid.*)¹³².

¹³⁰“*Quid est quod interrogat: “Quis fecit homini spiritum?”, et respondet sibi: “Sine dubio Deus”. Et item interrogat: “Carnem quis creavit?”. Itemque respondet: “Idem, credo, Deus”. Interrogat tertio: “Bonus est qui utrumque creavit Deus?”. Respondet: “Nulli dubium est”. Adhuc interrogat: “Et utrumque quod bonus auctor creavit, bonum est?”, et ad hoc respondet: “Confitendum est”. Deinde concludit: “Si igitur et spiritus bonus et caro bona ut a bono auctor condita, qui fieri potest, ut duo bona possint sibi esse contraria?”.*”

¹³¹“[...] *substantia quippe non per si ipsas, sed per suas qualitates, sicut aqua et ignis, dicuntur sibi esse contrariae*”.

¹³²“*Possunt enim et contraria non invicem adversari, sed ex alterutro temperari et bonam valetudinem reddere: sicut in corpore siccitas et humiditas, frigus et calor, quorum omnium temperatione bona corporalis valetudo consistit*”.

Assim, o estado de enfermidade não resulta do conflito de substâncias e sim do desequilíbrio de qualidades do corpo. Daí o Bispo faz uma analogia conclusiva: “Mas que a carne contrarie o espírito, de modo que não façamos o que queremos, é vício, e não natureza (*Ibid.*)¹³³. Portanto, Agostinho responde a Pelágio com a sua noção de *natura sana et integra (primordia naturae)* do ser humano como um bem criado pelo Bem, de modo que a substância psicofísica humana era equilibrada nas suas qualidades inteligíveis e sensíveis, distintas e harmônicas. Mas, essa noção agostiniana de natureza íntegra levanta um problema mais complexo: como uma substância criada pelo Bem, e que se tornou enferma pelo mau uso do livre-arbítrio, dado pela *gratia Dei*, pode ser curada?

A solução consiste em não atribuir à natureza a causa do pecado, pois tal atribuição colocaria a causa em Deus, autor e criador da *natura creata*. Assim, Agostinho conclui que a causa do pecado reside no mau uso do livre-arbítrio da vontade, pelo qual a vontade pode tornar-se “má vontade”, levando ao vício. Logo, a *gratia adiutorium*, que auxiliava a natureza íntegra para não pecar, torna-se agora *gratia medicinalis*, que trata e cura a natureza enferma: “Procure-se a graça medicinal e encerre-se a controvérsia” (*Ibid.*)¹³⁴.

Portanto, Agostinho não se opõe à natureza humana, que é boa enquanto natureza. O que ele destaca é o papel da *gratia Dei*, que chama o ser humano à existência, ajuda-o a manter-se no Bem e, agora, apesar da “queda” voluntária do ser humano, ajuda-o a reabilitar-se, como um médico que trata da natureza enferma no intuito de curá-la.

Tendo esclarecido em que sentido a natureza humana dotada de livre-arbítrio é boa, Agostinho encontra outra oportunidade de progredir em sua noção de *natura* quando Pelágio, recorrendo ao Apóstolo, se esforça para defender seu dogma aplicado aos cristãos, como anota o Bispo:

Porém, opõe a si mesmo a questão, ao dizer: “Mas a carne conforme o Apóstolo tem aspirações contrárias a nós, tu dirás”. E responde na continuação: “Como é possível que em qualquer batizado a carne tenha aspirações contrárias, se, conforme o mesmo Apóstolo, o cristão não está na

¹³³“*Sed quod contraria est caro spiritui, ut non ea quae volumus faciamus, vitium est, non natura*”.

¹³⁴“*Gratia medicinalis quaeratur et controversia finiatur*”.

carne? Pois, assim diz ele: Vós não estais na carne” (*Ibid.*, 52, 60)¹³⁵.

Para Pelágio, a passagem paulina “*caro concupiscit adversus spiritum*” (Gl. 5,17) refere-se ao embate vivido pelos pagãos, enquanto aos cristãos cabe outra passagem: “*Vos autem in carne non estis*” (Rm. 8,9). Porém, Agostinho retruca:

A quem se dirigia o Apóstolo [...]? Aos Gálatas, conforme penso, aos quais também disse: Aquele que vos concede o Espírito e opera milagres entre vós o faz pelas obras da lei ou pela adesão à fé? Como se vê, está claro que fala a cristãos, [...]; portanto, também batizados (*Ibid.*, 53, 61)¹³⁶.

Nessa réplica, o Bispo não se exime de resolver a questão levantada por Pelágio por meio do texto apostólico. Para tanto, mostra por outros textos paulinos o equívoco do monge, quando afirma que os cristãos estão isentos do embate interior vivido pelos pagãos. E Agostinho expõe a condição dos cristãos: “Eis que também nos batizados a carne é contrária ao espírito e não se apresenta aquela possibilidade, a qual ele disse ser inserida na natureza” (*Ibid.*)¹³⁷. Trata-se da condição do “renascido” (*renato*), que não implica retorno à condição de “natureza íntegra” ou *primordia naturae*, onde havia a *posse non peccare* que, segundo Pelágio, estava entranhada na natureza humana. E para diluir de vez o equívoco, o Bispo dissocia o termo “carne”, usado pelo apóstolo, do termo “natureza”, corrigindo a exegese pelagiana:

Entenda como queira o vocábulo “carne”, porque com este nome não se designa sua natureza, que é boa, e sim suas viciosas inclinações, também nos batizados ela milita contra o espírito. Por que milita? Porque tampouco eles fazem o que querem. E aqui se revela a vontade do homem;

^{135u} *Obicit enim sibi quaestione dicens: “Sed caro nobis secundum Apostolum contraria est inquit”. Deinde respondet: “Qui fieri potest, ut cuicumque baptizato sit caro contraria, cum secundum eundem Apostolum in carne non esse intellegatur? Ita enim ait: Vos autem in carne non estis”.*

^{136u} *Ubi quaero, quibus dicebat Apostolus [...]? Ad Galatas, ut opinor, id scripsit, quibus dicit: Qui erbo tribuit vobis Spiritum et virtutes operatur in vobis, ex operibus legis na ex auditu fidei? Unde apparet eum christianis loqui [...]; ergo etiam baptizatis”.*

^{137u} *Ecce et baptizatis caro invenitur esse contraria et nona desse possibilitas illa, quam inseparabiliter insitam dicit esse naturae”.*

mas onde está a possibilidade da natureza? Logo, confessemos a necessidade da graça e brademos: “Miserável homem que sou! Quem me libertará deste corpo de morte?”. E receberemos a resposta: “A graça de Deus por Jesus Cristo Senhor nosso (*Ibid.*)¹³⁸”.

Na exegese agostiniana, “carne” não significa a substância física, que é boa; “carnal” é a condição de caducidade do ser humano afastado de Deus. Quem vive na “carne” põe tudo a serviço dos próprios desejos e interesses, seguindo o egoísmo, que é fonte do “pecado original”. E quando o indivíduo volta-se para si mesmo, afastando-se do Bem-Ser, torna-se fraco e debilitado como unidade psicofísica. Mas, a questão central é: como se distingue a condição do cristão em relação à do pagão? E Agostinho responde: não é pela natureza, e sim pela dádiva do Espírito, que opera as virtudes (*virtutes operatur in vobis*) que se opõem aos vícios. Aqui, o termo agostiniano *gratia medicinalis* mostra sua força, pois, semelhante a um doente que, reconhecendo os limites de sua natureza enferma, clama por um médico, está claro que só resta ao ser humano, ciente de sua natureza caída, clamar: “*Quis me liberabit a corpore morte huius?*”. Segue-se então o remédio e o médico: “*Gratia Dei per Iesum Christum*”. Assim, depois da ressurreição de Cristo, há dois modos de vida: na “carne” ou no “Espírito”, que se excluem mutuamente. E o cristão, que vive no Espírito, é aquele que está engajado na luta contra a concupiscência recorrendo à graça do Cristo, necessária para viver bem. Eis outro motivo pelo qual Agostinho afirma que deseja viver com seus concidadãos junto a Cristo, pois esta é a condição necessária para que possam viver bem, sem qualquer desculpa.

Nesse ponto do debate, a invocação do clamor paulino leva Agostinho a refletir sobre a liberdade em sua noção de *natura* aplicada ao ser humano:

Pergunto, pois, onde a natureza perdeu esta liberdade pela qual suspira quando disse: “Quem me libertará?”. Ele não acusa a substância da carne, ao pedir que seja liberado “deste corpo de

¹³⁸“*Quomodolibet intellegat “carnem”, quia revera non natura eius, quae bona est, sed vitia carnalia carnis hoc loco nomine nuncupantur, ecce tamen etiam baptizatis caro contraria est. Et quomodo contraria? Ut non quod volunt faciant. Ecce adest voluntas in homine; ubi est possibilitas illa naturae? Feteamur gratiam necessariam, clamemus: “Miser ego homem! Quis me liberabit de corpore mortis huius?”. Et respondeatur: “Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum”.*”

morte”, [...] mas refere-se às inclinações viciosas do corpo. Pois do corpo separa a morte corporal; mas contraídos pela via corporal, levamos inerentes os vícios, [...] (*Ibid.*, 55, 65)¹³⁹.

Seguindo o método de um *retor*, Agostinho propõe duas questões: 1 – que tipo de liberdade o apóstolo afirma que perdeu? 2 – por que não é capaz de recuperar por si mesmo a liberdade perdida? Mantendo o princípio axiomático do Bem como origem de todas as substâncias, Agostinho afirma que o apóstolo não põe na substância corporal a culpa por sua falta de liberdade, mas faz referência “às inclinações viciosas do corpo” (*vitiis corporis*) como sintoma de uma “escravidão”. Ora, a causa dos vícios não reside na *natura* e sim no mau uso do livre-arbítrio da vontade, isto é, a causa do vício é a má-vontade. Logo, do problema da liberdade, Agostinho retorna ao problema do livre-arbítrio. E a expressão “corpo de morte” não se refere ao corpo como um mal, e sim ao corpo como instrumento de ação sujeito à vontade enferma, deficiente em seu livre-arbítrio. Nesse sentido, “corpo de morte” equivale a “corpo de pecado” ou “corpo de carne”. Portanto, as questões iniciais estão ligadas à relação entre o poder e o querer, ou seja, o poder de agir bem de acordo com o querer do livre-arbítrio.

Agostinho entende que a essa relação, entre o poder de agir bem e o querer do livre-arbítrio, se refere o Cristo quando diz “Sem mim, nada podeis fazer” (*In Io. Ev.*, tract. 81)¹⁴⁰. Trata-se da condição humana de não poder fazer o bem sem a graça do Cristo, condição esta contrária àquela defendida por Pelágio, para quem o ser humano é capaz de fazer o bem, se quiser, de acordo com o livre-arbítrio. E Pelágio é rigoroso com o cristão que, conhecendo a lei mosaica e tendo o exemplo de Cristo, atribui à natureza a culpa por seus deslizes morais esquecendo-se do livre-arbítrio dado por Deus. Porém, para Agostinho, o ser humano, sem a graça do Cristo, tem o seu livre-arbítrio como “escravo” do “corpo de morte”; o ser humano possui livre-arbítrio, mas não é livre para praticar o bem, sendo este o motivo do clamor paulino.

Assim, a diferença entre livre-arbítrio e liberdade torna-se fundamental na noção agostiniana de *natura* contra Pelágio e seus discípulos. Entre esses, Juliano (380-454), bispo de Eclano, afirma, em

^{139u} *Quero autem, ubi natura istam perdiret libertati, quam sibi dari exoptat, cum dicit: “Quis me liberabit?”. Non enim et ille substantiam carnis accusati cum dicit liberari se cupere “de corpore mortis huius” [...] sed utique de vitiis corporis dicit. Nam de corpore mors corporis separat; sed contracta ex illo vitia coherent”.*

^{140u} *Sine me nihil potestis facere”.*

sua obra *Ad Florum* (421-422), que a idéia agostiniana de *originale peccatum* exclui a liberdade de ação de uma pessoa virtuosa. Como réplica, o Bispo de Hipona escreve *Contra Julianum opus imperfectum* (428-430), onde registra as questões e as respostas do debate episcopal.

Juliano cita em seu favor e contra Agostinho o exemplo de Abel, que não estava privado do poder de viver bem: “A santidade admirável de Abel, nascido de pecadores, prova que não carecia da virtude de viver bem, assim como mostra o efeito de suas próprias qualidades morais” (*Contra Jul. imp.*, VI, 11)¹⁴¹. O Bispo de Eclano recorre a esse exemplo para provar que a liberdade adâmica não foi perdida pelo “pecado original”, sendo mantida em seu descendente. E Agostinho reconhece a virtude de Abel, mas adverte que não a recebeu por herança genética:

No número dos santos libertados se encontra Abel, de quem dizes não ter carecido de virtude para viver bem. Certamente não careceu, mas depois que lhe foi dada; mas antes disso, quem é a mancha deste mundo? Todos os redimidos são redimidos por aquele que veio buscar o que estava perdido, aos que antes de sua aparição em carne os redimiu pela fé em sua vinda (*Ibid.*)¹⁴².

A virtude de Abel foi recebida pela *gratia medicinalis* do redentor vindouro em quem ele depositara sua fé. Além disso, a redenção não consiste em restabelecer a liberdade adâmica primordial, como esclarece Agostinho: “O redimido feliz, no entanto, desfruta da liberdade definitiva, onde já não pode servir ao pecado” (*Ibid.*)¹⁴³. Assim, torna-se cristalina a diferença entre a liberdade adâmica, antes da “queda”, e a liberdade do redimido, após a “queda”. Adão possuía a *posse non peccare* e sua liberdade consistia na não necessidade de pecar, podendo escolher entre agir bem ou mal, mas sem uma inclinação para o mal. Porém, o Bispo de Hipona se refere agora à liberdade como a *non posse peccare* (impossibilidade de pecar), e se inspira na

¹⁴¹“*Abelis sanctitate mirabili comprobatur, qui de peccatoribus natus, bene vivendi se non caruisse virtute, effectu quoque ipsius virtutis ostendit*”.

¹⁴²“*In quo liberatorum numero est et sanctus Abel, quem dicis bene vivendi non caruisse virtute. Non caruit plane, sed postquam coepit illi esse; antea vero qui est mundus a sorde? Redimuntur ergo, quicumque redimuntur, ab eo qui venit quaerere quod perierat, qui et antequam in carne veniret, per fidem ipsam redimit, qua credebatur esse venturus*”.

¹⁴³“*Redimuntur autem in libertatem beatudinis sempiternam, ubi iam peccato servire non possint*”.

liberdade que ele entende como liberdade divina: “Pois se, como dizes, a liberdade é apenas a possibilidade voluntária do bem e do mal, não há liberdade em Deus, em quem não existe a possibilidade de pecar” (*Ibid.*)¹⁴⁴. Portanto, aquilo que Juliano chama de “liberdade de ação de uma pessoa virtuosa” leva a uma contradição, desde que, segundo Agostinho, não se faça uma distinção entre liberdade e livre-arbítrio: Deus é livre porque não pode agir mal; o ser humano possui livre-arbítrio porque pode escolher entre agir bem ou mal.

O Bispo de Hipona propõe uma distinção entre livre-arbítrio e liberdade que leva em conta sua noção histórica de *natura et gratia* e de dois sentidos de liberdade. Na condição de “natureza primordial”, o ser humano era livre porque não tinha a necessidade de pecar; tinha a *posse non peccare* e contava com o auxílio da *gratia Dei* como *gratia adiutorium* para agir bem. Mas, sua liberdade era mutável e, pelo mau uso do livre-arbítrio, optou pelo egoísmo que o levou à “queda” ôntica. Agora, na condição de “natureza caída”, o ser humano possui seu livre-arbítrio a serviço do “corpo de morte” sendo incapaz de agir bem sem ajuda da *gratia Dei*, que vem em socorro da natureza enferma como *gratia medicinalis*, visto que o livre-arbítrio é inclinado à má vontade, pois o ser humano experimenta agora a *non posse non peccare*. Logo, não é livre. Porém, a *gratia medicinalis*, por Cristo, conduz sem coerção o ser humano à condição futura de “natureza redimida”, que receberá o benefício da liberdade imutável como *non posse peccare*. Portanto, a partir da noção histórica de *natura*, Agostinho entende que a “natureza caída” não é livre, embora tenha livre-arbítrio.

Nessa discussão episcopal, Agostinho concorda com Juliano que a vontade é inerente à natureza humana criada, mas discorda que o seja de modo incólume ao “pecado original”. Entretanto, o ser humano foi (e continua sendo) criado por Deus com um aspecto imutável da vontade: o livre-arbítrio. Pelo livre-arbítrio, o ser humano poderia manter-se feliz, mas não quis, e agora, quer ser feliz e não pode. O “pecado original” é o ponto de mutação da condição do ser humano, que agora sabe o que significa “querer não é poder”, como expõe o pensador africano na sequência de sua réplica a Juliano:

Mas a imutável liberdade da vontade com a qual o homem foi criado é aquela pela qual todos nós, os nascidos, queremos ser felizes, e não podemos não querê-lo; porém isto não basta para ser feliz,

^{144a} *Nam si, ut dicis, boni malique voluntarii possibilitas sola libertas est, non habet libertatem Deus, in quo peccandi possibilitas non est”.*

pois não nasce o homem com esta liberdade imutável do querer, pela qual queira e possa agir bem, assim como é inato nele o querer ser feliz, bem que todos anseiam, inclusive os que não querem viver bem (*Ibid.*, VI, 12)¹⁴⁵.

O Bispo de Hipona, ao falar da vontade livre, reúne aqui os três elementos do dogma pelagiano, *posse*, *velle* e *esse*, caracterizando o estado moral do ser (*esse*) humano pelos termos “querer” (*velle*) e “poder” (*posse*). Na natureza adâmica primordial, o querer e o poder eram inclinados ao Bem, inclinação esta que o primeiro casal podia manter se quisesse. Essa “natureza íntegra”, com sua vontade livre, transferível aos descendentes nascidos, é o fundamento da “liberdade inata”, que seria a nossa liberdade, a de nossa substância psicofísica plenamente livre para agir bem, caso não tivesse ocorrido o “pecado original”. Agora, depois da “queda” ôntica, a degradação da *natura* se dá de modo inseparável do enfraquecimento do livre-arbítrio para agir bem, visto que *natura* e *libero arbitrio* são inseparáveis, uma do outro. E se, à “natureza caída” é impossível não agir mal, a liberdade foi perdida, visto que, em Agostinho, *libertas* significa liberdade para agir bem, como veremos no capítulo seguinte. Tal liberdade não existe numa condição onde o livre-arbítrio encontra-se inseparável do “corpo de morte”. De fato, essa atual condição se manifesta nos afetos e apetites ingovernáveis, na mortalidade e no conflito social, apesar de permanecer nos seres humanos o desejo de ser feliz, desejo necessário (*nolle non possumus*) inclusive entre os que não querem viver bem.

Essa visão do corpo como instrumento da *práxis* sob a regência da *voluntas* tem, no caso do ser humano, um desdobramento social, religioso e moral. A substância humana psicofísica interage com a *natura creata* através do corpo e realiza o “ir à sua volta” (*ambire*) constituindo o ambiente. Assim, tanto a “queda” do ser humano quanto o processo de sua reabilitação possuem aspectos ambientais, segundo Agostinho.

Algumas cartas, alguns sermões e exposições do Saltério, refletem o ambiente africano no contexto da atividade pastoral do Bispo

^{145u} *Immutabilis autem, cum qua homo creatus est et creatur, illa libertas est voluntatis, qua beati esse omnes volumus, et nolle non possumus; sed haec ut beatus sit quisque non sufficit, nec ut vivat recte per quod beatus sit, quia non ita est homini congenita libertas immutabilis voluntatis qua velit possitque bene agere, sicut congenita est qua velit beatus esse; quod omnes volunt, et qui recte agere nolunt”.*

de Hipona. São textos que revelam a visão ambiental de Agostinho, onde uma relação adequada entre ser humano e *natura creata* se reveste de dois aspectos: o natural e o social. Passemos à descrição desses aspectos pelos quais a noção de *natura* passa a compor o trinômio Deus – natureza humana – *natura creata*, no contexto da peregrinação dos que querem viver (agir) bem rumo à felicidade desejada.

3 NATUREZA E MEIO AMBIENTE

Na perspectiva de uma *natura creata* boa, Agostinho revela uma notável visão dos elementos ambientais empregada como recurso didático em seus *Sermones* e nas suas *Enarrationes in Psalmos*. A coletânea dos sermões, com seu marco litúrgico, e o comentário homilético do Saltério demonstram as preocupações pastorais de Agostinho com alguns temas à frente da igreja como bispo, e que o acompanham desde os seus primeiros escritos (*Contra Academicos*, *De Beata Vita*, *De Ordine*, *Soliloquia*): 1 – a relação entre a felicidade e o conhecimento da verdade; 2 – a ordem racional com a qual a divina Providência rege e governa todas as coisas; 3 – o conhecimento de si (alma racional) e de Deus pela via da introspecção; 4 – a sabedoria como “medida” espiritual que corresponde exatamente às necessidades da alma, sendo Deus a Suprema Medida. Esses temas se apresentam também na visão ambiental do Bispo de Hipona a partir da contemplação da *natura creata*.

3.1 A NATURA CREATA NA VISÃO AMBIENTAL DE AGOSTINHO

O cargo de bispo impõe a Agostinho uma dedicação mais ampla: à gestão dos bens eclesiásticos, à administração da justiça, à formação do clero, à defesa da fé e da comunhão eclesial contra cismas e heresias recorrentes, sem deixar de expor suas convicções vitais ao povo que o elegeu, tendo em vista o bem deste povo. Para tanto, os ouvintes ou leitores de Agostinho são convidados a contemplar na *natura creata* os fatos relacionados aos bens naturais visíveis que constituem o ambiente:

[...] Eleva a visão racional, usa os olhos como ser humano, enxerga o céu e a terra, os ornamentos do céu, a fecundidade da terra, o voo das aves, a natção dos peixes, a vitalidade das sementes, a ordenação dos tempos. Encara os fatos, e busca o fazedor deles. Olha o que vê e busca o que não vê (*Serm.*, 126, 2, 3)¹⁴⁶.

¹⁴⁶ “[...] *Erige ergo rationalem aspectum, utere oculis ut homo, intende caelum et terram, ornamenta caeli, fecunditatem terrae, volatus avium, natatus piscium, vim*

O convite é para que se observe a *natura creata* e, fazendo uso da razão, para que se pergunte pela causa inteligível de tudo o que existe, inclusive o tempo. Ora, uma causa inteligível é procurada através do intelecto. Logo, qualquer ser humano que observe os bens da *natura creata* e faça uso do intelecto que possui concluirá que tais bens, com suas formas organizadas, com suas atividades e dinâmicas, não são o resultado do seu trabalho. Aqui, entre todos os bens originados do Bem, destaca-se na natureza humana sua racionalidade:

Porém, uma coisa é a inteligência e outra a razão. De fato, temos a razão antes de entender; pelo contrário, não podemos entender se não temos razão. Por isso, o homem é animal capaz de razão; ou, para dizê-lo de forma mais clara e rápida, um animal racional em cuja natureza a razão se insere; e antes de entender possui a razão. Pois se quis entender é porque a razão veio antes (*Ibid.*, 43, 3)¹⁴⁷.

Nesses trechos dos sermões do Bispo de Hipona, a *natura creata* é tema do conhecimento das coisas visíveis, do conjunto dos bens temporais. Entretanto, uma interrogação é levantada na contemplação da *natura creata*: quem é seu autor? E a mente (*mens*) que interroga o faz segundo uma atividade que lhe é própria, a razão (*ratio*), tendo em vista a inteligência (*intellegentia*), que é re-conhecimento da verdade. Ora, a mente que interroga os fatos que envolvem os bens temporais chega à conclusão que eles nem sempre existiram, pois na mudança incessante de um bem temporal este passa a ser o que não era e deixa de ser o que era. Logo, a pergunta pelo autor da *natura creata* ou, como propõe Agostinho, pelo fazedor dos bens naturais, faz sentido, do ponto de vista racional, como ele escreve em *Confesiones*:

Interroguei a terra e me disse: “Não sou eu”; e tudo que nela existe me confessou a mesma coisa. Interroguei o mar, os abismos e os répteis de alma viva, e responderam: “Não somos o teu Deus;

seminum, ordinem temporum. Intende facta, et quaere factorem. Aspice quae vides, et quaere quod non vides”.

¹⁴⁷ “*Sed aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intellegamus; sed intellegere non valemus, nisi rationem habeamus. Est esgo homo animal rationalis capax: verum ut melius et citius dicam, animal rationale, cui natura inest ratio, et antequam intellegat jam rationem habet. Nam ideo vult intellegere, quia ratione praecedit”.*

busca-o acima de nós”. Interroguei os ventos que sopram, e toda a atmosfera com seus habitantes me responderam: “Anaxímenes está enganado; não somos Deus”. Interroguei o céu, o sol, a lua, as estrelas: “Nós também não somos o Deus que procura”, responderam. E disse a todas as coisas que estão fora das portas de minha carne: “Falai-me algo de meu Deus, já que não o sois; dizei-me algo dele”. E exclamaram em alta voz: “Ele mesmo nos fez”. Minha pergunta era minha contemplação, sua resposta, sua beleza. E me dirigi a mim mesmo, e me perguntei: “Tu, quem és?”. E respondi: “Um homem” (*Conf.*, X, 6, 9)¹⁴⁸.

Agostinho atenta à *natura creata* numa atitude de contemplação, isto é, dirige uma atenção firme aos bens criados como homem participante do Bem junto aos demais bens, cada um em seu grau devido, constituindo neste ato uma questão para a qual a visão dos bens é a resposta. E Agostinho esclarece no comentário de um salmo sua noção de participação:

Brevemente, em uma palavra, se explicou o motivo do louvor ao Senhor nosso Deus: o Senhor é Bom. Porém, é bom não como são boas todas as coisas que fez. [...] Todas as coisas boas ele as fez; mas ele é bom a quem ninguém fez. Ele é bom por seu próprio bem, não por participação de outro bem: ele é o bem por seu mesmo bem, não aderindo a outro bem (*Enarr. in Ps.*, 134, 3)¹⁴⁹.

¹⁴⁸ “*Interrogavi terram, et dixit: “Non sum”; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum, et responderunt: “Non sumus Deus tuus; quaere super nos”. Interrogavi auras flabiles, et inquit universus era cum incolis suis: “Fallitur Anaximenes; non sum Deus”. Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas: “Neque nos sumus Deus, quem quaeris”, inquit. Et dixit onmibus his, quae circumstant fores carnis meae: “Dicite mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid”. Et exclamaverunt vocē magna: Ipse fecit nos. Interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum. Et direxi me ad me et dixi mihi: “Tu qui es?”. Et respondi: “Homo”.*

¹⁴⁹ “*Breviter, uno verbo explicata est laus Domini Dei nostri; Bonus Dominus. Sed bonus, non ut sunt bona quae fecit. [...] Omnia enim bona ipse fecit: ipse est bonus quem nemo fecit. Ille bono suo bono est, non aliunde participatio bono: ille seipso bono bonus est, non adhaerendo alteri Bono*”.

Assim, Agostinho discerne o Bem por essência dos bens por participação. Há um Bem *seipso bonum* (bem por si mesmo), louvável por Si, e há os bens do tipo *alio bono bonum* (um bem que é por outro bem), os quais são louváveis pelo Bem que lhes deu origem. E tomando por belo o que é louvável, ao contemplar os bens da *natura creata*, Agostinho intui uma beleza como resposta que lhe leva à convicção da existência de Deus como bem (Bem) mais elevado e fazedor destes bens, contrariando assim Anaxímenes, para quem o “princípio” devia ser concebido como uma substância aérea infinita. E a beleza intuída é comparada a uma voz que confessa a existência de Deus:

Observa o céu; é belo. Olha a terra; é bela. Ambos juntos são muito belos. Foi Deus quem os fez, quem os governa, são regidos segundo sua aprovação. Ele estabelece o tempo, instaura os momentos, por si mesmo os instaura. Por isso, todas essas coisas o louvam, quer estejam estáveis, ou em movimento, seja a terra em baixo, seja o céu no alto, seja ao envelhecerem ou numa renovação (*Ibid.*, 148, 15)¹⁵⁰.

Trata-se da beleza de cada bem celeste e terreno em si, enquanto substância, e da beleza do conjunto, isto é, da harmonia na *natura creata*, que exhibe uma regularidade nos movimentos ou nas mudanças, base da contagem do tempo e das estações pela sucessão de momentos ou estados. Por um lado, a regularidade é regida por relações fixas entre eventos, uns chamados de “causas” e outros de “efeitos”; por outro lado, a mudança indica que a origem de cada bem natural não está no próprio elemento:

Observamos toda a criação universal: a terra, o mar e o céu, e tudo o que eles contêm; observamos que cada coisa tem sua origem, suas causas; vemos o vigor das sementes, o modo

¹⁵⁰“Attende caelum, pulchrum est; attende terram, pulchra est: utrumque simul valde pulchrum est. Ipse fecit, ipse regit, ipsius nutu gubernantur, ipse traicit tempora, momenta ipse instaurat, per seipsum instaurat. Omnia ergo ista laudant illum, sive in statu, sive in motu, sive de terram deorsum, sive de caelo sursum, sive in vetustate, sive in renovatione”.

ordenado de nascer, de subsistir e o tempo de morrer (*Ibid.*, 99, 5)¹⁵¹.

Aqui, Agostinho observa que a sucessão de estados não ocorre de um modo caótico e sim ordenado, segundo uma sucessão de causas, de acordo com o que se lê no seu diálogo *De Ordine*, na fala de Licêncio: “[...] Pelo que, peço que ninguém me pergunte por que ocorre cada coisa. Basta-me saber que nada foi feito, nada se produziu, sem que uma causa o tenha produzido e levado a seu termo” (*De ord.*, I, 5, 14)¹⁵². Nesse sentido, Agostinho pergunta a Licêncio: “Você acha – perguntei-lhe - que pelo menos haja algo fora da ordem?” (*Ibid.*, I, 6, 15)¹⁵³. Sua pergunta leva em conta a ordem como sendo a sucessão de eventos, na qual um evento procede de uma causa sendo, ao mesmo tempo, causa de outro chamado efeito. E Licêncio responde: “Nada vejo que seja posto fora da ordem. Portanto, convém julgar que nada há contrário à ordem” (*Ibid.*)¹⁵⁴. Logo, numa primeira aproximação, a ordem que rege a *natura creata* se constitui das relações necessárias de causa e efeito que governam os bens temporais, dispostos numa hierarquia de acordo com o grau (nível) do bem.

Vale salientar aqui o grau do ser humano como bem cuja substância é capaz de pensar ou julgar pela razão o que lhe mostra os sentidos. Trata-se de um grau superior ao dos demais seres vivos da *natura creata*, segundo a visão ambiental de Agostinho:

Mas não se manifesta esta beleza a todos os que possuem sentidos perfeitos? Por que não fala a todos do mesmo modo? Os animais, pequenos ou grandes, vêem esta beleza; mas não a podem interrogar. Não lhes foi dada a razão - juiz que julga o que os sentidos lhe anunciam. Os homens, pelo contrário, podem-na interrogar, para verem

¹⁵¹“*Attendimus enim universam creaturam, terram et mare, et caelum, et omnia quae in eis sunt; attendimus singula habere origins et causas suas, seminum vim, nascendi ordinem, permanendi modum, intereundi decessum*”.

¹⁵²“*Quare iam, rogo, nemo ex me quaerat cur quidque fiat. Satis est nihil fieri, nihil gigni quod non aliqua causa genuerit ac moverit*”.

¹⁵³“*Quid saltem censes, inquam, ordine esse contrarium?*”.

¹⁵⁴“*Nihil autem esse praeter ordinem video. Nihil igitur ordini oportet putare esse contrarium*”.

as perfeições invisíveis de Deus, considerando-as nas obras criadas (*Conf.*, X, 6, 10)¹⁵⁵.

Assim, não obstante uma visão sensível da *natura creata* por todos os animais, quem a interpreta como inteligível, ordenada e bela, é o ser humano, pois a capacidade de julgar (pensar) ou emitir um juízo é uma peculiaridade da substância humana (*natura intelligibilis*), quando comparada à de outros animais. Tal capacidade, atribuída à razão, serve de meio para o conhecimento de uma causa suprema e inteligentíssima da *natura creata*, isto é, à reflexão, pela inteligência, dos atributos inteligíveis de Deus, o Bem, a partir de um princípio regulador de causalidade na ordem da *natura creata*, pois “a ordem é – afirma – aquilo pelo que são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu” (*De ord.*, I, 10, 28)¹⁵⁶, e que se constitui no critério estético agostiniano pelo qual a *natura creata* é bela, como uma obra artística que contém em si os vestígios de seu autor: “[...] procuro também o meu Deus, a fim de verificar se é possível não só acreditar, mas igualmente ver alguma coisa. [...] Tudo isto é maravilhoso e admirável, [...]. O que é ver interiormente?” (*Enarr. in Ps.*, 41, 7)¹⁵⁷. Essa visão interior que Agostinho procura equivale ao entendimento (*intellegit*): “O que é o entendimento? É a visão secreta e interior” (*Ibid.*, 32, II, 22)¹⁵⁸. Logo, a *natura creata* é entendida por Agostinho como uma evidência cosmológica que torna razoável a crença na existência de Deus como a causa primeira e inteligível de tudo o que existe. Essa razoabilidade está de acordo com um processo de raciocínio indutivo, isto é, que induz uma causa pelos efeitos.

Nessa linha de raciocínio, Agostinho contempla a *natura creata* em busca das marcas de seu autor e criador. Seu método consiste na aplicação de conceitos do platonismo, de modo que a organização da *natura creata* seja considerada de acordo com o modelo das ideias de seu criador. Essa influência do platonismo em Agostinho é confessada por ele também na contemplação da *natura creata*:

¹⁵⁵ “*Nonne omnibus, quibus integer sensus est, apparet haec species? Cur non omnibus eadem loquitur? Animalia pusilla et magna vident eam, sed interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntiatibus sensibus iudex ratio. Homines autem possunt interrogare, ut invisibilia Dei per ea, quae facta sunt*”.

¹⁵⁶ “*Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia quae Deus constituit*”.

¹⁵⁷ “[...] *quaesivi etiam ego ipse Deum meum, ut si possem, non tantum crederem, sed aliquid et viderem. [...] Mira sunt haec, laudanda sunt [...]. Qui est, intus videam?*”.

¹⁵⁸ “*Intellegit, qui est? Secretius et interius videt*”.

Mas depois de ler aqueles livros dos platônicos e de ser induzido por eles a buscar a verdade incorpórea, vi as tuas perfeições invisíveis pela contemplação das coisas criadas, e repulsa senti, pelas trevas em minha alma, que me impediam de contemplar a verdade (*Conf.*, VII, 20, 26)¹⁵⁹.

Agostinho recorda como a filosofia platônica lhe serviu de estímulo à busca do conhecimento das coisas inteligíveis. A leitura dos “livros platônicos” foi um marco divisor de águas na sua investigação da verdade, não mais restrita ao conhecimento sensorial. Agora, com os conceitos de “ideias”, “imitação”, “ser” e “unidade”, começa uma nova fase de investigação na qual Agostinho descobre a existência de um mundo inteligível sobre o mundo sensível do maniqueísmo, como vimos no primeiro capítulo. Nessa nova fase, a verdade é um conceito relacionado com o “ser”: “Porém, a quem é manifesto, pelo menos, que a falsidade existe, quando se toma por realidade o que não é, entenderá que a verdade é a que mostra o que é” (*De vera rel.*, 36, 66)¹⁶⁰. Então, as coisas são verdadeiras na medida em que são. E como as coisas ou bens não podem vir a ser senão de Deus, o modo de ser divino, para Agostinho, é a Verdade, é o Ser por excelência, como ele bem expressa no tratado *De Trinitate*:

Eu sou o que sou; e diz a aos filhos de Israel: O QUE É me enviou a vós (Ex. 3,14). Mas os outros, aos quais se falou da essência ou substância, levam consigo o acidente, que neles produz uma grande ou pequena mudança; no entanto, no seu Deus algo desse tipo não pode acontecer, e, portanto, é Deus a única substância imutável ou essência, a quem pertence o nome de ser, especialmente a mais verdadeira essência (*De Trin.*, V, 2, 3)¹⁶¹.

¹⁵⁹ “*Sed tunc lectis, Platoniorum illis libris posteaquam inde admonitus quaerere incorpoream veritatem invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi et repulsus sensi, quid por tenebras animae meae contemplari non sineret*”.

¹⁶⁰ “*Sed cui saltem illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est, intellegit eam esse veritatem, quae ostendit id quo est*”.

¹⁶¹ “*Ego sum quis sum; et dices filiis Israel: QUI EST misit me ad vos (Ex. 3,14). Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae, capiunt accidentia, in eis fiat vel magna, vel quanta cumque mutatio: Deo autem aliquid eius modi accidere non potest; et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit*”.

Nessa abordagem ontológica de uma passagem das Escrituras, nota-se a imutabilidade do Ser, essência por excelência, em quem se encontra a unidade perfeita: “A essência do ser é a unidade. E na mesma medida que é uno é ser” (*De mor. Eccl.*, II, 6, 8)¹⁶². Assim, o Ser é ser Uno.

Portanto, a contemplação da *natura creata* leva Agostinho à compreensão dos atributos invisíveis do Criador, que é o Ser, a Verdade e o Uno. Para tanto, o conceito de semelhança, do qual a imagem é uma espécie, exerce um papel mediador entre o Uno e a multiplicidade observada na *natura creata*. Por exemplo, um corpo material pode ser dividido em múltiplas partes; porém, sua existência como corpo não seria possível sem que houvesse uma unidade nele em algum grau. Em outros termos, nenhum bem viria a ser sem uma semelhança com o Ser ou o Uno. Assim, a semelhança não apenas torna possível que um bem venha a ser a partir do Ser, mas também torna possível induzir a partir do bem os vestígios do Bem que lhe deu origem. Este Bem é Ser e é Uno, sem que lhe falte algo.

Desse modo, embora da substância de um corpo material dependa o que ele pode ser, a causa da sua existência não reside na sua substância: “Sabemos que está na natureza do corpo a razão que faz com que possa ser uma coisa, mas é claro que não está evidente ali a razão que faz com que exista necessariamente” (*De Gen. ad lit.*, VI, 16, 27)¹⁶³. Então, a perspectiva criacionista da *natura creata* não é assumida por Agostinho como um ato de “fé cega”, pois tal ato é preparado pela razão, a “visão interior”. E a razão que lhe serve de preparação a decidir-se existencialmente pela fé também lhe serve para a compreensão do conteúdo da fé abraçada e vivida. Por isso, suas homilias com base no Saltério e suas outras obras interpretativas de textos da tradição judaico-cristã são inseridas numa filosofia concreta e realista da vida. Assim, a investigação empreendida por Agostinho é regular e ordenada, continuando após sua adesão ao cristianismo como exercício de conversão da inteligência, e tem na tradição bíblica um ponto de referência irrenunciável como patrimônio cristão e instrumento apologetico na defesa de uma *natura creata* contra o dualismo propagado pelo maniqueísmo.

¹⁶² “*Nihil est autem esse quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est*”.

¹⁶³ “*Et illam quidem qua fit ut esse possit, esse in natura ipsius corporis novimus: illam vero qua fit ut necesse sit, manifestum est illic non esse*”.

Entretanto, a menção que Agostinho faz dos “livros dos platônicos” remete às *Enéadas*, de Plotino, principalmente a *Enéada* III. 8 [30]¹⁶⁴ cujo título é *Sobre a natureza, a contemplação e o Uno*. É notável a influência dos tratados de Plotino sobre Agostinho, que passou a considerar razoável o cristianismo e sua tradição bíblica a partir da leitura desses “livros platônicos”, principalmente quando esta tradição lhe foi exposta pelo Bispo Ambrósio. Vale salientar que os sermões de Ambrósio foram fundamentais para que Agostinho pudesse começar a resolver o problema que é considerado, no presente trabalho, o primeiro a lhe incomodar: como estabelecer a base racional da experiência de fé materna, que torna aceitável (razoável) o ato de fé e que leva ao plano da fé vivida e pensada no cotidiano, de modo que se possa viver bem? Essa questão não pode ser subestimada no estudo das obras de Agostinho, que percebe também a fragilidade da substância humana na sua experiência de inclinação ao mal, como destaca no diálogo *De libero arbitrio*, nas palavras de Evódio: “[...], dize-me de onde vem o mal que praticamos” (*De lib. arb.*, I, 2, 4)¹⁶⁵. Eis outra questão prática que acompanha o primeiro problema em Agostinho: “Suscitas uma questão que me atormentou por demais, desde a minha juventude. Após ter-me cansado em vão de resolvê-la, levou-me a cair na heresia, com tal violência que fiquei prostrado” (*Ibid.*)¹⁶⁶. Então, na busca de uma resposta ao problema do mal que leve em conta a substância humana, Agostinho reconhece o fracasso da experiência vivida como ouvinte ligado ao maniqueísmo.

É nesse contexto que as doutrinas platônicas, entre elas a doutrina da alma racional, ajudam Agostinho a contemplar a *natura creata* e compreender a Verdade ligada ao Ser e que antes era inacessível pela visão materialista, embora Agostinho não tenha apenas recepcionado o platonismo, via Plotino, sem adaptá-lo à doutrina cristã. Para tanto, seu ponto de partida é um movimento da mente, do mundo exterior a si para o interior de si, da *natura creata* para a substância humana:

Volto-me para mim mesmo, e perscruto, busco quem sou eu que me interrogo desta maneira.

¹⁶⁴ Os escritos de Plotino foram editados por seu discípulo, Porfírio, que os intitulou *Enéadas* (“novenas”), por tê-los organizado em seis grupos de nove tratados. O tratado em foco é o oitavo da terceira *Enéada*, sendo o trigésimo tratado escrito por Plotino.

¹⁶⁵ “[...], dic mihi unde male facimus”.

¹⁶⁶ *Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticis impulit, atque deiecit*”.

Descubro que tenho corpo e alma; governo o primeiro, sou governado pela segunda. O corpo deve servir e a alma dirigir. Distingo que minha alma é melhor do que o corpo, e vejo que a alma, não o corpo, é que faz tais perguntas. [...] Os olhos, membros corporais, são as janelas da mente. [...] Não alcanço com estes olhos meu Deus, que fez todos esses objetos visíveis aos meus olhos. Contemple a alma algo por si mesma, e verifique se não difere do que percebo com os olhos, como a cor e a luz; [...] Fale-me, porém, que cor tem a sabedoria. [...] A alma, como se conhece, se vê. [...] É verdade que Deus só pode ser visto pela alma, mas não como a alma se vê. [...] Busca a verdade imutável, a substância indefectível. Tal não é a alma, pois retrocede e avança, conhece e ignora, lembra e esquece; ora quer uma coisa, ora não quer. Esta mutabilidade não ocorre em Deus (*Enarr. in Ps.*, 41, 7)¹⁶⁷.

A busca pela verdade (Verdade) imutável se realiza pela introspecção, que ocupa um lugar imprescindível na filosofia de Agostinho, levando-lhe à descoberta da alma (*anima*) contemplativa e metafísica que constitui a substância humana e que é superior ao corpo. Tal superioridade é afirmada aqui pelos seguintes aspectos: 1 – é a alma quem interroga, isto é, pensa; 2 – a vontade é uma faculdade da ordem da alma, da qual dependem as determinações e decisões tomadas na ordem prática e, como destaca Paolozzi, controla as operações cognitivas na ordem teórica, tais como memória e inteligência: “[...] através da atividade da *memoria*, *intellegentia* e *uoluntas*, podemos compreender algo mais tanto sobre a natureza humana como sobre a divina” (PAOLOZZI, 2000, p. 7). Daí decorre o aspecto 3 – apenas a

¹⁶⁷“*Redeo ad meipsum, et quis sim etiam ipse qui talia quaero, perscrutor: invenio me habere corpus et animam; unum quod regam, aliud quo regar; corpus servire, animam imperare. Discerno animam melius esse aliquid quam corpus, ipsumque inquisitorem talium rerum non corpus, sed animam video. [...] Oculi membra sunt carnis, fenestrae sunt mentis. [...] Deus meus qui fecit haec, quae oculis video, non istis oculis est inquirendus. Aliquid etiam per seipsum animus ipse conspiciat: utrum sit aliquid quod non per oculos sentiam, quae colores et lucem; [...] dicatur ergo mihi, quem colorem habeat sapientia. [...] et animus ipse ut norit se, videt se. [...] Non quidem videri Deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest. [...] Aliquam quaerit incommutabilem veritatem, sine defectu substantiam. Non est talis ipse animus: déficit, proficit; novit, ignorat; meminit, obliviscitur; modo illud vult, modo non vult. Ista mutabilis non cadit in Deum*”.

alma pode entender algo a respeito de Deus. Assim, Agostinho descobre a alma como dimensão racional na constituição da substância psicofísica humana: “O homem é uma substância racional que consta de alma e corpo” (*De Trin.*, XV, 7, 11)¹⁶⁸. Sendo assim, a substância humana é capaz de “ver” os bens visíveis e inteligíveis, corpóreos e incorpóreos.

Em relação à visão racional como conhecimento, é a dimensão anímica quem “vê” ou conhece. Mas, um é o conhecimento das coisas sensíveis, mostradas pelos sentidos do corpo e conhecidas pela inteligência ou razão, e outro é o conhecimento das coisas inteligíveis. Pelos olhos, por exemplo, a alma conhece a cor, com auxílio da luz física. Pela razão, a alma conhece algo da natureza divina inteligível, com auxílio da sabedoria. Agostinho reconhece que as imagens e as cores se formam na mente pela via dos olhos, embora por estes não seja possível ver o fazedor de todos os bens visíveis. Então, uma coisa é o conhecimento que a alma tem de um bem visível pelos olhos; outra coisa é a contemplação pela qual a alma conhece algo do autor do mesmo bem. Na contemplação, a alma (*anima*) interroga, faz uso da razão (*ratio*), que “iluminada” pela sabedoria (*sapientia*) pode intuir racionalmente os atributos de Deus, o criador das substâncias visíveis e inteligíveis, corpóreas e incorpóreas.

Quanto ao modo pelo qual a alma rege o corpo, Agostinho escreve no tratado *De immortalitate animae* (386-387): “Isto não é por posição próxima, mas pela ordem natural. Por esta ordem conhecida, a suprema essência dá a forma do corpo por meio da alma, e por essa forma o corpo é o que é” (*De immort. an.*, 15, 24)¹⁶⁹. Então, a alma rege o corpo como um princípio formal e causal, constituindo-o como corpo organizado, segundo a ordem da criação. Portanto, o corpo não é um aspecto maléfico da substância humana criada pelo Bem, a *summa essentia*. Além disso, o corpo não está sem governo, como afirma Agostinho quando define *voluntas* como um movimento (*motus*) da alma sem coerção, contra os adeptos do maniqueísmo. Tal movimento livre, porém, não se confunde com o deslocamento de corpos no espaço: “Concedes então, [...] que não é outra coisa o movimento senão a passagem de um lugar a outro?” (*De ord.*, II, 6, 19)¹⁷⁰. No caso da alma, o termo *motus* se refere à mudança de um estado afetivo:

¹⁶⁸“*Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore*”.

¹⁶⁹“*Nec ista propinquitas loco, sed naturae ordine dicta sit. Hoc autem ordine intellegitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumque est*”.

¹⁷⁰“*Concedis ergo, [...] nihil esse aliud motum quam de loco in locum transitur?*”.

[...] a alma e a inteligência, com que amamos e nos unimos a Deus, são também criaturas. [...] Portanto, quanto mais se afasta de Deus, não por distância do lugar, mas por afeição e cupidez, para as coisas inferiores a Ele, mais se enche de estultícia e miséria. Logo, ela retorna a Deus pela dileção, não para ser igual a Ele, mas para se submeter (*De mor. Eccl. cat.*, I, 12, 20-21)¹⁷¹.

Assim, dado que, para Agostinho, “amar não é outra coisa senão desejar algo por si mesmo” (*De 83 quaest. div. q.* 35, 1)¹⁷², a alma pode mover-se (*motus affectum*) para o Bem ou para os bens inferiores, conforme o tipo de amor ou desejo. O amor ou desejo que move a alma para os bens mínimos, afastando-a do sumo bem, é a cobiça (*cupiditas*), que leva à ignorância do Bem e à infelicidade. E o retorno da alma ao Bem ocorre por outro tipo de amor ou desejo, a dileção (*dilectio*), que leva a alma à submissão ao Bem, em uma relação ordenada consigo e com a *natura creata*.

Portanto, o ser humano, substância psicofísica, se encontra submetido à ordem necessária da *natura creata* e age de acordo com a razão e a vontade, colaborando ou não com a ordem harmoniosa e bela:

Porque gradualmente vai se elevando (a alma) a uma pureza de costumes e vida perfeita, não apenas pela fé, mas também pela razão. Pois ao que diligentemente considera a força e a eficácia dos números lhe parecerá grande miséria e coisa lamentável que, por um lado, com sua ciência e perícia componha lindos versos e toque harmoniosamente a cítara, mas, por outro lado, permita que sua vida e sua própria alma sigam por caminhos tortuosos, dando um estrépito dissonante sob o domínio da libido e dos vícios. Mas quando a alma se arruma e se ordena, fazendo-se harmônica e bela, ousará contemplar a

¹⁷¹ “[...] quo diligimus Deum et quo inhaeremus Deo, id est animum atque mentem creaturam esse. [...] Quanto ergo magis longe discedit a Deo, non loco sed affectione atque cupiditate ad inferiora quam est ipse, tanto stultitia miseriaque completur. Dilectione igitur redit in Deum, qua se illi non componere, sed supponere affectat”.

^{172a} “Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere”.

Deus, fonte de onde mana toda a verdade e o próprio Pai da Verdade (*De ord.*, II, 19, 50-51)¹⁷³.

Nesse ponto, contemplação e ação podem e devem se unir no pensamento agostiniano. Tal unidade vai se consolidando na proporção em que o ser humano, aqui referido pela alma como dimensão racional superior, vai se elevando ao Uno, cuja existência se tornou razoável pela razão e indubitável pela fé. E a evidência dessa ascense da alma ao Bem é a busca de uma “pureza de costumes (*mores*)” ou de uma “vida perfeita”, onde “pureza” aqui quer dizer “separação” ou “discernimento”¹⁷⁴. Por um lado, “a razão é um movimento da mente, capaz de separar e unir o que se aprende” (*De ord.*, II, 11, 30)¹⁷⁵. Por outro lado, “ninguém duvida que uma dupla força impele-nos à aprendizagem: a autoridade e a razão” (*Cantra acad.*, III, 20, 43)¹⁷⁶. Mas, Agostinho deixa claro que “autoridade [...] verdadeira, firme e suprema é a que se denomina divina” (*De ord.*, II, 9, 27)¹⁷⁷. E esta autoridade tem uma referência histórica: “Para mim, é absolutamente certo não separar-me da autoridade de Cristo, pois não encontro em qualquer parte outra mais poderosa” (*Contra acad.*, III, 20, 43)¹⁷⁸. Assim, entende-se outro motivo pelo qual Agostinho estabelece o propósito de viver junto ao povo de Hipona na condição de aprendizes do personagem histórico Jesus de Nazaré, o Cristo¹⁷⁹ da fé, de modo que

¹⁷³“*Gradatim enim se (scil. anima), et ad mores vitamque optimam non jam sola fide, sed certa ratione perducit. Cui numerorum vim atque potentiam diligenter intuenti nimis indignum videbitur et nimis flendum, per suam scientiam versum bene currere citharamque concinere, et suam vitam seque ipsam quae anima est, devium iter sequi, et dominante sibi libidine cum turpissimo se vitiorum strepitu dissonare. Cum autem se composuerit et ordinaverit, ac concinnam pulchramque reddiderit, audebit jam Deum videre, atque ipsum fontem unde manat omne verum ipsumque Patre Veritatis*”.

¹⁷⁴ No tratado *De Ordine*, II, 18, 48, Agostinho escreve: “*Ergo et in discernendo et in connectendo unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo*”. A tradução pode ser pensada assim: “Porém, seja discernindo, seja conectando, quero o Uno, e amo o Uno. Mas quando discirno algo, purifico-o, quando conecto, quero o íntegro”. Vê-se a equivalência entre “discernir” e “separar”.

¹⁷⁵“*Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens*”.

¹⁷⁶“*Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis*”.

¹⁷⁷“*Auctoritas [...] vera, firma, summa ea quae divina nominatur*”.

¹⁷⁸“*Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiores*”.

¹⁷⁹ O termo *χριστος* (Cristo) é o equivalente grego de “messias”, termo hebraico que significa: “escolhido do Senhor” ou “enviado do Senhor”, e que se tornou fonte de inspiração da liberdade dentro do Judaísmo. Assim, começando por Moisés e a

se possa viver bem. Trata-se de uma decisão existencial, que consiste em uma relação fecunda e recíproca entre a fé (autoridade) e a razão (investigação). Portanto, há um aspecto original no pensamento de Agostinho, a saber: a fé e a razão não são rivais, e os costumes (*mores*) têm na vontade da alma uma base metafísica. Além disso, se a razão se liberta do materialismo maniqueísta, abrindo-se voluntariamente às verdades inteligíveis, então, ela se converte em instrumento de esclarecimento daquela verdade (Verdade) suprema assumida antes pela fé. E a contemplação da Verdade leva às regras da ação que colabora com a ordem da *natura creata*, salientando-se que os vícios não se originam no Bem, autor dos bens naturais, nem existem nestes bens em si:

[...] o vício não existe nem no bem supremo nem em outro bem. Logo, os bens podem existir solitários em alguma parte, mas os males sós, nunca. As mesmas naturezas viciadas por sua má vontade são más enquanto são viciadas, mas, enquanto naturezas em si, são boas. E quando a natureza corrompida é penalizada, há outro bem, além da mesma natureza: o de não ficar impune. Isto é justo, e tudo o que é justo é, sem dúvida, um bem. Ninguém sofre penalidade por vícios naturais, e sim pelos voluntários. Assim, o vício, robustecido pelo costume e arraigado na natureza, teve sua origem na vontade. Falamos agora dos vícios da natureza dotada de uma mente capaz da luz inteligível, que lhe possibilita discernir o justo do injusto (*De civ. Dei*, XII, 3)¹⁸⁰.

libertação do Egito, a figura do messias foi sendo construída ao longo da história do Judaísmo, passando pelos profetas e encontrando sua plenitude em Jesus de Nazaré, pelo menos para aqueles que o reconheceram como messias, sendo, por isso, chamados de "cristãos" na cultura greco-romana.

^{180a} [...] *vitium esse nec in summo posse bono nec nisi in aliquo bono. Sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam; quoniam naturae etiam illae, quae ex malae voluntatis initio vitiatæ sunt, inquantum vitiosae sunt, malae sunt, in quantum autem naturae sunt, bonae sunt. Et cum in poenis est natura vitiosa, excepto eo, quod natura est, etiam hoc ibi bonum est, quod impunita est. Hoc enim est iustum et omne iustum procul dubio bonum. Non enim quisquam de vitiiis naturalibus, sed de voluntariis poenas luit. Na metiam quod vitium consuetudine nimiove progressu roboratum velut naturaliter inolevit, a voluntate sumpsit exordium. De vitiiis quippe nunc loquimur eius naturae, cui mens inest capax intellegibilis lucis, qua discernitur iustum ab iniusto*".

Nessa notável passagem do tratado *De Civitate Dei*, Agostinho deixa claro que o único bem natural suscetível ao vício é o ser humano, cuja natureza se constitui da unidade psicofísica racional e volitiva. Porém, o vício não existe em si, como se tivesse uma substância, de modo que o vício não é um ser. Assim, pela razão, como movimento da mente, a alma conhece o que é justo e o que é injusto; e pela vontade, como movimento da afeição, a alma decide praticar ou não a justiça, que equivale a praticar ou não o bem. Daí, da vontade se origina o vício, isto é, da má vontade se origina o mal. E quando se diz que a substância humana viciada, corrompida, é má, ela não o é por necessidade e sim por má vontade. Esse é outro ângulo pelo qual se percebe outro aspecto original do pensamento de Agostinho: não basta conhecer pela razão as regras de uma vida justa e boa; é preciso querê-las pela vontade. Do conhecimento e desejo das regras do bem viver dependem as boas ações do ser humano no ambiente. Mas, onde encontrar tais regras? Ora, se o que é justo é um bem, então o Bem é o Justo.

Desse modo, o convite inicial que Agostinho dirige aos seus ouvintes ou leitores, para olhar na multiplicidade de seres da *natura creata* o que se vê e buscar o que não se vê, consiste no início de uma busca por Deus, o Bem, o Ser, o Uno, a Verdade e o Justo. Essa busca, porém, se dá pelo método de investigação guiada pela fé, segundo uma introspecção pela qual o ser humano volta sua atenção para a sua própria substância, que consiste em uma unidade psicofísica racional e volitiva, de modo que sem essa unidade não haveria ser humano. O Bispo de Hipona não nega que o conhecimento da substância humana, em geral, é difícil, dada a referida unidade: “Há grandeza e profundidade no próprio homem” (*Conf.*, IV, 14, 22)¹⁸¹. Apesar disso, faz a opção que entende ser a única na busca da *summa essentia*, da suprema substância, pois apenas a alma racional pode contemplá-la. Porém, a questão é dupla: “Desejo conhecer a Deus e à alma” (*Sol.*, I, 2, 7)¹⁸². O primeiro aspecto da questão concerne à origem da alma racional e dos demais bens; o segundo aspecto diz respeito ao conhecimento da essência de si ou da própria alma como aspecto racional superior da substância humana, em relação às demais substâncias criadas, e dotada de capacidade volitiva, sendo capaz de tomar decisões e de reger as ações humanas no ambiente.

¹⁸¹“*Magnum, profundum est ipse homo*”.

¹⁸²“*Deum et animam scire cupio*”.

Vale lembrar que o Bispo de Hipona deseja entender algo sobre Deus e a alma em função das implicações deste conhecimento na vida cotidiana dos indivíduos que o elegeram e esperam dele uma orientação espiritual a fim de viverem bem em seu ambiente. Assim, Agostinho procura atender às expectativas em seus sermões e outros escritos, entre os quais oferece uma orientação voltada tanto para as práticas sociais quanto para as relações do ser humano com os demais bens que constituem a *natura creata*, da qual depende a própria vida do ser humano, visto que também está sujeito à ordem necessária. Além disso, a descoberta da alma racional leva Agostinho a considerar a especificidade do agir humano em relação ao seu semelhante e aos demais bens. Esse aspecto peculiar reside na vontade que dirige as ações do ser humano, acolhendo ou rejeitando outro ser de acordo com uma estrutura valorativa e afetiva em relação ao Ser, a si mesmo, ao semelhante e aos demais bens. Portanto, a vontade é o centro da vida do ser humano, pois é o *motus affectum* que dirige as faculdades cognoscitivas e as decisões na vida cotidiana segundo uma dinâmica de amores.

Assim, o conhecimento de si (do ser humano racional), conhecimento da *natura creata* e conhecimento do Uno não são saberes isolados no pensamento de Agostinho. Sua visão ambiental, a partir da contemplação da *natura creata* e da ordem natural, lhe (co) move na busca de um (re) conhecimento mais profundo de si, chegando a se ver como participante da *natura creata* que inclui os demais bens criados, embora em diferentes graus do ser em relação ao Ser, o Criador, o Bem. Além disso, os saberes integrados, do Bem e dos bens, aliados a uma dinâmica de amores do ser humano pelo Bem e pelos bens, contribuem para a investigação que Agostinho faz da natureza humana no ambiente, no seu tempo e na história:

[...] procuramos o modo como o ser humano deve viver. Todos nós, com certeza, queremos viver felizes e não há entre os seres humanos quem não concorde em seguir este preceito. Mas, presumo que ninguém pode dizer que é feliz se não possui aquilo que ama, nem que não ama aquilo que possui, embora se lhe for danoso melhor seria que não possuísse. Quem procura o que não pode obter, é torturado e enganado pelo desejo das coisas e não do ser, e quem não deseja realizar-se pela obtenção de algo é tido como doente. [...]. Resta-nos ver [...], onde a vida feliz pode ser

encontrada, amada e possuída, de modo que o ser humano seja melhor (*De mor. Eccl. cat.*, I, 3, 4)¹⁸³.

A investigação proposta aqui tem finalidade prática e se aplica à natureza humana de todos os tempos: procurar conhecer o modo de vida que satisfaça o desejo de uma vida feliz. Logo, a questão básica é: em que consiste a felicidade para a natureza humana? Agostinho presume que não são felizes os que não possuem o que amam, embora a posse do que é amado não garanta a felicidade de quem ama. De qualquer modo, o desejo das coisas leva o indivíduo à tortura de não possuí-las ou ao engano de possuí-las. De fato, se o ser humano deseja as coisas temporais (*res temporales*), então tal desejo se transforma em medo (*metus*) de não vir a possuir o bem desejado, ou de perder a posse do bem possuído. Esse medo nasce do desejo de possuir e manter os bens transitórios, como transitória é a vida do próprio ser humano que deseja tais bens; é o medo do devir. Então, ele afirma que nos resta procurar a vida feliz através de um modo de vivermos melhor, de sermos melhores. Portanto, por um lado, o ser humano deve procurar se conhecer a fim de saber como agir para ser melhor, de modo a possuir a vida feliz tão desejada. Por outro lado, o problema da felicidade consiste em saber qual o bem que o ser humano deve desejar para ser feliz, e como adquiri-lo. Esses dois lados da questão sobre a felicidade são, para Agostinho, duas faces de uma mesma moeda: de um lado, o conhecimento da substância humana; do outro, o conhecimento da *natura creata*. Assim, Agostinho faz um segundo convite aos seus ouvintes e/ou leitores: para acompanhá-lo na procura de um modo de vida, isto é, das regras de ação a serem deduzidas a partir de um princípio presente na substância humana: todos querem ser felizes.

3.1.1 A *praxis* da natureza humana no ambiente

Para Agostinho, o princípio de que todos os seres humanos querem ser felizes não somente impulsiona suas ações no ambiente, mas

¹⁸³ “[...] *quaeramus, quemadmodum sit homini vivendum. Beate certe omnes vivere volumus neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antiquam plane site emissa, consentiat. Beatus autem, quantum existimo, neque ille dicit potest, qui non habet quod amat, quaecumque sit, neque qui habet quod amat, si noxum sit, net qui non amat quod amat, etiamsi optimum sit. Nam et qui appetit quod adpisci non potest, cruciatur et qui adeptus est quod appetendum non esse, fallitur et qui non appetit quod adpiscendum esset, aegrotat. [...]. Restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat, cum id quod est hominum optimum, et amatur et habitur*”.

também está na base da filosofia: “o homem não tem motivo para filosofar, exceto para ser feliz” (*De civ. Dei*, XIX, 1, 3)¹⁸⁴. Mas, por definição etimológica, a filosofia é amor à sabedoria. Logo, em Agostinho, sabedoria é o saber desejado pela filosofia e que é capaz de tornar o ser humano feliz. É o saber para ser feliz que se impõe na substância humana como prioridade na ordem dos saberes procurados, antes do saber agir e do saber fazer.

Assim, admitindo a felicidade como a finalidade da conduta humana, Agostinho sugere que se faça uma comparação entre os bens desejáveis:

Pois, não duvidamos que, se alguém decidiu ser feliz, deve ele próprio comparar entre o que permanece sempre consigo e o que pode deixar de possuir pelo acaso ou destino cruel. [...] Não te parece que o Deus eterno permanece sempre? [...] Então, afirmo que é feliz quem possui Deus (*De beat. vita*, II, 11)¹⁸⁵.

Não há dúvida de que entre dois bens desejáveis, um que se pode manter e outro que se pode perder, o melhor é o bem que se pode dispor sempre. Mas, ao dirigir seu olhar para o ambiente que o envolve, Agostinho constata a ausência de um bem que não esteja sob o fluxo do movimento ou da mudança. Em última instância, a própria existência do ser humano na *natura creata* não se configura em um estado permanente, não havendo entre os bens sensíveis um bem desejável que seja em si capaz de tornar o ser humano feliz. Essa carência leva Agostinho a confessar a mudança do alvo das suas afeições: “Como ardia, Deus meu, como ardia em desejos de voar das coisas terrenas para ti, sem saber como procedias comigo” (*Conf.*, III, 4, 8)¹⁸⁶. O *motus affectum* aqui se dá dos bens sensíveis transitórios para o Bem inteligível e eterno, pois “eternidade é a substância própria de Deus” (*Enarr. in Ps.*, 101, II, 10)¹⁸⁷. Logo, o primeiro convite feito por Agostinho aos seus ouvintes se justifica porque o Bem, o bem imutável (eterno), não sujeito à corrupção, é o único que não se encontra em devir

¹⁸⁴“*nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*”.

¹⁸⁵“*Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, nec ulla saeviente fortuna eripi potest [...]. Deus, inquam, vobis aeternus et semper manens videtur? [...] Deum, igitur, inquam, qui habet, beatus est*”.

¹⁸⁶“*Quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum!*”

¹⁸⁷“*Aeternitas, ipsa Dei substantia est*”.

e, portanto, capaz de fazer o ser humano feliz pela posse deste Bem. Mas, como vir a possuir o Bem?

Ora, uma vez que o Bem desejado é inteligível, somente pela inteligência é que se pode buscá-Lo e encontrá-Lo, e, portanto, desejar o Bem é desejar conhecê-Lo. Trata-se de conhecer um modo de ser, o Ser divino, capaz de tornar o ser humano feliz. Porém, se o conhecimento que torna o ser humano feliz é a sabedoria, então, desejar o Ser divino é desejar a Sabedoria em si.

Por isso, Agostinho confessa que o movimento da mente e do afeto realizado por ele, dos bens transitórios para o Bem eterno, coincide com a busca da sabedoria pela filosofia, a partir da leitura de um livro de Cícero (106-43 a.C.) durante os estudos em Cartago: “segundo a ordem do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem quase todos louvam, não tanto o coração. Mas o livro contém uma exortação ao estudo da filosofia e chama-se *Hortensio*” (*Conf.*, III, 4, 7)¹⁸⁸. Enquanto muitos atentavam para a oratória do famoso tribuno romano, seu amor à sabedoria chamou a atenção de Agostinho, que, pessoalmente, não foi um *homo politicus*. Porém, pelo valor que Agostinho atribuía à amizade, a corrente mais forte da doutrina ciceroniana que lhe atraía era a que dava margem à vida moral, que consiste em uma seqüência de ações individuais voluntárias. Seja posto em realce que Agostinho percebeu nos escritos do grande orador forense uma função regeneradora atribuída à filosofia, assessorada pelos recursos da arte de comunicação verbal, em meio aos problemas políticos e sociais enfrentados pela República romana. Assim, navegando pelas águas da Retórica, Agostinho vê emergir a filosofia nas obras de Cícero, com conceitos e valores aptos para reavivar o ideal de felicidade tanto na vida particular dos cidadãos como na convivência em sociedade. Esse ideal é fruto da virtude, cujo oposto é o vício. Assim, há um caminho pelo qual se deve ir (*qua itur*), que é o do bem viver, e uma sociedade à qual se deve ir (*quo itur*), uma cidade feliz, por meio de uma peregrinação. Essa influência da obra ciceroniana no pensamento agostiniano se mostra, por exemplo, no tratado *De Civitate Dei*, onde o Bispo de Hipona examina as alternativas de cidades (*civitates*) oferecidas ao ser humano, e os caminhos para chegar a elas.

Para a peregrinação proposta, é pertinente considerar a distinção que Agostinho faz entre a sabedoria, procurada pela filosofia,

¹⁸⁸ “[...] *usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur Hortensius*”.

e a ciência: “Contudo, da contemplação do eterno, a sabedoria, é que bem lidamos com as coisas temporais, ação esta atribuída à ciência” (*De Trin.*, XII, 14, 22)¹⁸⁹. Enquanto sábia é a pessoa que contempla o eterno, faz ciência quem lida bem com as coisas temporais. Mas não há dúvida de que a ciência é um modo da alma conhecer, como ele afirma no tratado *De quantitate animae* (388): “Não concordas que não há ciência, senão quando alguma coisa é percebida e conhecida com razão firme?” (*De quant. an.*, XXVI, 49)¹⁹⁰. Porém, da sabedoria depende um bom uso das coisas ou uma ciência. Então, já que o modo de ser antecede o de agir e o de fazer, têm-se uma ordem na natureza do conhecimento para se viver bem. Logo, têm-se aqui dois graus de conhecimento: o de um modo de ser, como grau superior, e o de agir, fazer e usar, como grau inferior. Porém, não se deve buscar uma disjunção entre contemplação e ação, sabedoria e ciência: “[...] procuramos, na mente racional de cada homem, as funções atribuídas à contemplação e à ação, por meio de um casamento no qual é preservada a unidade mental singular [...]” (*De Trin.*, XII, 3,3)¹⁹¹. Logo, a distinção entre sabedoria e ciência, contemplação e ação, não implica separação entre ambas no pensamento agostiniano. Por isso, Agostinho afirma que alguém pode conhecer a ciência dos números que definem o compasso da melodia, tocá-la em uma cítara, e até compor lindos versos, sem que tal conhecimento seja suficiente para reger sabiamente seu modo de viver. Assim, o que se procura, no segundo convite de Agostinho aos seus ouvintes, é uma mente onde estejam unidas a sabedoria e a ciência, a primeira contemplando o bem eterno e a segunda provendo as necessidades temporais vitais do ser humano no ambiente.

O Bispo de Hipona aprendera, desde a sua infância em Tagaste, que o ser humano é um ser concreto, vivendo entre os bens da *natura creata* na dependência destes bens para prover as suas necessidades temporais, tais como, alimentação, moradia, aquecimento, iluminação, instrução, transporte, entre outras. Para tanto, o ser humano realiza uma seqüência de ações. De fato, os bens da *natura creata* podem ser utilizados e manuseados com ciência para diversos fins, além do sustento da vida,

^{189u} *Distat taman ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur*”.

^{190u} *Hoc nonne concedis, scientiam non esse nisi cum res aliqua firma ratione percepta e cognita est?*”.

^{191u} “[...]in mente uniuscujusque hominis quaesivimus quoddam rationale conjugium contemplationes et actionis, officiis per quaedam singular distributis, tamen in utroque mentis unitate servata, [...]”.

Pois usamos a terra, o ar, a água e o fogo, não apenas nas necessidades de nossa sustentação, mas também em muitas coisas supérfluas, recreativas e em admiráveis obras de arte. Porque as inumeráveis coisas, [...] se modificam manejando com arte estes elementos [...]. (*Enarr. in Ps., 77,28*)¹⁹².

Nessa passagem da exposição do Saltério, os bens naturais que usamos (*utimur*), aqui representados pelos quatro elementos primordiais da tradição filosófica grega, servem de meios para alcançar outro bem desejado ou amado, que pode ligar-se ou não à sustentação da vida, como a saúde do corpo, um bem lúdico ou um bem artístico. De qualquer modo, Agostinho reconhece como legítimas as ações engenhosas e artísticas voltadas à utilização, manipulação e transformação dos bens naturais tendo em vista a sobrevivência, já que não faz sentido buscar um modo de se viver bem se a própria vida não for mantida, reconhecendo ainda o manuseio dos bens naturais em “coisas supérfluas”, incluindo as atividades lúdicas e artísticas, não ligadas à sustentação da vida e sim à diversão e ao deleite estético.

Porém, se há bens naturais utilizados como meios para o alcance de outros, cabe reconhecer que há uma escala de valores atribuída aos bens e que corresponde a diferentes atitudes da natureza humana diante destes bens, como reconhece Agostinho:

Não ignoro que o fruto é próprio de quem goza, o uso, de quem usa e que, segundo parece, dizemos gozar, quando o objeto nos deleita por si mesmo, sem necessidade de referi-lo a outra coisa, e usar, quando buscamos um objeto por outro (*De civ. Dei*, XI, 25)¹⁹³.

Assim, quando alguém come um abacaxi, apreciando-o, utiliza-o como alimento, mas também goza ou frui do abacaxi neste ato. Desse modo, o uso (*uti*) de um bem tendo em vista o gozo (*frui*) de outro bem, implica em atitudes do ser humano em relação aos bens,

¹⁹² “*Nam et terra utimur, et aqua, et aere, et igne, non solum in necessariis rebus sustentationes nostrae, verum etiam in multis superfluis et ludicris, et mirabiliter artificiosis operibus. Nam innumerabilia quae [...], his elementis arte tractabis modificantur [...]*”.

¹⁹³ “*Nec ignoro, quod proprie fructus fruientis, usus utentis sit, atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus*”.

decidindo suas ações pelos bens que deseja usar e gozar. Quando o ser humano utiliza ou usa um bem é porque se serve deste bem tendo em vista outro bem. Mas quando se goza ou se frui de um bem é porque se adere a este bem por si mesmo, sem referi-lo a outro bem. E tanto o *uti* quanto o *frui* são regidos pelo *motus affectum*, de acordo com a definição de Agostinho no tratado *De doctrina christiana* (395-396):

Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. Usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. Ao uso ilícito cabe, de preferência, o nome de excesso ou abuso (*De doc. christ.*, I, 4, 4)¹⁹⁴.

Portanto, frui-se daquilo a que se adere como um fim; usa-se aquilo que se considera como meio. E esse movimento do afeto é motivado pelo desejo de felicidade que move as ações e os empreendimentos humanos na relação com as coisas:

Por isso, algumas coisas são para serem fruídas, outras para serem utilizadas e, ainda, outras para os homens fruí-las e utilizá-las. As que são objeto de fruição fazem-nos felizes; as de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem-nos de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas (*Ibid.*, I, 3, 3)¹⁹⁵.

Mas, se a busca pela felicidade depende do conhecimento das regras de ação, e de querê-las, para que se possa viver bem e ser melhor, como estabelecer uma relação adequada com a *natura creata* e, ao mesmo tempo, ser melhor? E como reconhecer o uso ilícito de algo, também chamado abuso ou excesso? A resposta, na relação com a *natura creata*, passa pelo discernimento entre o que se deve usar e o que se deve fruir; já em relação ao ser, exige-se uma “medida” do ser, que não é outra senão o Ser, o sumo bem (Bem) imutável. Considere-se, então, o que diz Agostinho em uma das suas Cartas (*Epistolae*):

¹⁹⁴“*Fruir est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, sit amen amandum est*”.

¹⁹⁵“*Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaere possimus*”.

De fato, há no homem uma alma racional, mas interessa saber para onde prefere dirigir, pela vontade, o uso desta razão: para os bens exteriores e inferiores ou aos bens interiores de naturezas superiores, isto é, para fruir do corpo e do tempo, ou para fruir da divindade e eternidade (*Ep*, 140, 2, 3)¹⁹⁶.

Nesse trecho epistolar, se vê mais uma vez Agostinho fazendo uma comparação entre os bens desejáveis. Da vez anterior, a questão era a substância do bem que o ser humano prefere possuir, entre um transitório e outro permanente, tendo em vista a posse de um bem que lhe faça feliz. Agora, a questão é a substância do bem que ele prefere fruir, tendo em vista a felicidade. Nas duas comparações, o bem preferível é o Bem. E já que o Bem é o Ser, trata-se da Medida da Sabedoria, à qual o ser humano deve tomar como referência e aderir para ser melhor e feliz. Portanto, os bens transitórios que constituem a *natura creata* não devem ser confundidos com o Bem que lhes deu origem quando se trata de uma ordenação de valores atribuídos aos bens, como sintetiza Agostinho: “De tudo o que expusemos, deduz-se que devemos gozar unicamente das coisas que são bens imutáveis e eternos. Das outras coisas devemos usar para poder conseguir o gozo daquelas (*De doc. christ.*, I, 22, 20)¹⁹⁷. Essa síntese pode ser considerada a primeira regra de ação do ser humano no ambiente: a *natura creata*, com seus bens mutáveis, serve de apoio para o ser humano na sua peregrinação rumo à felicidade, que consiste na fruição dos bens imutáveis, tais como, o Bem, o Ser, o Uno, a Verdade, a Justiça e a Sabedoria. Logo, o uso ilícito de um bem natural ou produzido com arte, também chamado de uso abusivo ou excessivo, consiste no mau uso desse bem, sem referi-lo aos bens imutáveis.

Entretanto, dado o grau (nível) superior do ser humano em relação aos demais seres da *natura creata*, surge uma questão na aplicação da primeira regra de ação do ser humano no ambiente, em relação a si mesmo e ao seu semelhante: os seres humanos devem fruir

¹⁹⁶ “*Inest quippe homini anima rationalis, sed interest eiusdem rationis usum quonam potius voluntate convertat; utrum ad bona exterioris et inferioris, na ad bona interioris superiorisque naturae; id est, utrum ut fruatur corpore et tempore, an ut fruatur divinitate atque aeternitate*”.

¹⁹⁷ “*In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est ut ad illarum perfruitionem pervenire possimus*”.

uns dos outros, ou devem usar uns aos outros? Essa questão é relevante em função da condição humana vista por Agostinho:

Nós que fruimos e usamos de todas as coisas, somos de qualquer modo uma coisa. Mas, uma grande coisa é o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, não enquanto inclui o corpo mortal, mas enquanto excede as bestas pela alma racional (*Ibid.*)¹⁹⁸.

A condição da substância humana, na qual se insere a racionalidade, é, ao mesmo tempo, de superioridade em relação aos demais bens da *natura creata* e de inferioridade em relação ao Bem, de quem é a imagem e semelhança por esta racionalidade. Por isso, pode-se dizer que o ser humano é um bem “médio”, dentro da ordem Bem – natureza humana – *natura creata*, e, nesta condição, justifica-se uma segunda regra de ação do ser humano no ambiente quando se trata das interações humanas.

Nesse sentido, Agostinho dá um parecer sobre a atitude devida de um ser humano para com outro: “Parece-me, no entanto, que deve ser amado por outra coisa” (*Ibid.*)¹⁹⁹. Aqui, o termo *diligendus* (amado) sinaliza para alguém que é cuidado como amigo. Não se trata de usar alguém como meio nem de aderir a alguém como um fim, o que vale também para si mesmo: “Mas, advertindo-se claramente, ninguém deve fruir de si próprio, porque ninguém deve amar a si próprio por si, mas por aquele de quem há de fruir” (*Ibid.*, I, 22, 21)²⁰⁰. Assim, o ser humano deve amar a si mesmo ou cuidar de si mesmo, não como sendo um fim, mas de modo a conduzir-se à fruição dos bens imutáveis, isto é, referindo o amor próprio ao Bem, o que vale também para o semelhante; o ser humano deve amar ao semelhante como a si mesmo, ajudando-o a conduzir-se ao Bem:

Certamente nós amamos a nós mesmos se amamos a Deus; e, a partir de outro preceito, amamos verdadeiramente aos nossos próximos como a nós mesmos se conduzimo-los ao

¹⁹⁸ “*Nos itaque qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedit*”.

¹⁹⁹ “*Videtur autem mihi propter aliud diligendus*”.

²⁰⁰ “*Sed nec seipso quisquam frui debet, si liquide advertas, quia nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est*”.

semelhante amor a Deus, segundo nossas possibilidades. Portanto, amamos a Deus por Si mesmo, e aos nossos próximos por causa Dele (*Ep.*, 130, 7, 14)²⁰¹.

Na exposição desse preceito do amor ao próximo (*dilectio proximi*) em função do amor a Deus (*dilectio Dei*), o termo *dilectio* torna-se mais abrangente, pois passa a incluir as interações humanas, de modo que a peregrinação do ser humano rumo à felicidade ocorra segundo relações sociais ordenadas, junto àquelas que buscam o apoio à vida na *natura creata*. E Agostinho justifica a segunda regra de ação do ser humano no ambiente em termos práticos: “Assim, não há na raça humana alguém a quem não se deva o amor, e ainda que não seja em favor da caridade mútua, que seja, todavia, em favor da natureza comunitária da sociedade” (*Ep.*, 130, 13)²⁰². Trata-se de reconhecer que não é possível isolar-se a dimensão individual do ser humano da dimensão social, isto é, as ações de um indivíduo ocorrem em termos das relações com a *natura creata* e com a sociedade, ao mesmo tempo. Essa continuidade entre indivíduo e sociedade já havia sido tratada por Platão na obra *A República*, onde afirma que na cidade-república está escrito em letras grandes o mesmo que nas almas dos indivíduos em letras pequenas (cf. *Rep.*, II, 368-369a). Nessa linha, concorda Agostinho: “Pois, a cidade feliz não provém de outro lugar senão do homem, quando a cidade é uma multidão de homens em harmonia” (*De civ. Dei*, I, 15, 2)²⁰³. Porém, o que quer dizer Agostinho quando afirma que o amor (*dilectio*) é devido ao próximo, “ainda que não seja em caridade (*caritate*) mútua”?

Trata-se da interpretação do conceito de *caritas* em Agostinho. Para tanto, uma comparação entre *caritas* e *cupiditas*, feita por Hannah Arendt (1906-1975), serve de auxílio:

A este falso amor que se prende ao mundo e que, por esse motivo, o constitui, e que, como tal, é mundano, Santo Agostinho chama cobiça (*cupiditas*), e ao amor justo que aspira à

²⁰¹ “*In eo quippe nosmetipsos diligimus, si Deum diligimus: et ex alio praecepto próximos nostros sicut nosmetipsos ita vere diligimus, si eos ad Dei similem dilectionem, quantum in nobis est, perducamus. Deum igitur diligimus propter seipsum, et nos ac próximos propter ipsum*”.

²⁰² “*Ita nemo est in genere humano cui non dilectio, et si non pro mutua caritate, pro ipsa tamen communis naturae societate debeatur*”.

²⁰³ “*Neque enim aliunde beata civitas, aliunde homo, cum aliud civitas non sit quam concors hominum multitudo*”.

eternidade e ao futuro absoluto, caridade (*caritas*) (ARENDDT, 1997, p. 24-25).

A filósofa alemã e pensadora política parte do amor definido como desejo e mostra como Agostinho distingue entre dois conceitos, *cupiditas* e *caritas*, de acordo com aquilo que é amado (*amatum*). De um lado, têm-se o mundo constituído dos bens naturais e de outros bens que resultam da manipulação e transformação daqueles. Assim, o amor (*cupiditas*) ao mundo sofre o revés da ilusão quando aspira à durabilidade. Por outro lado, tal aspiração é justa quando se visa à eternidade, embora não seja justo buscá-la nos bens transitórios. Por isso, *cupiditas* é o “falso (injusto) amor” e *caritas* é o “amor justo (verdadeiro)”.

Quanto à mutualidade, considere-se o que diz Agostinho em um de seus sermões: “[...] mas assim como a temporal (isto é, a vida) é amada pelos seus amantes, nós amamos a eterna, que é professada pelo amor cristão” (*Serm.*, 302, 2)²⁰⁴. A passagem se encontra inserida no contexto de uma referência à vida e à morte dos mártires (das testemunhas) cristãos sob as perseguições político-religiosas, que foram suspensas a partir do Editto de Tolerância (311) emitido por Constantino e Licínio, em Milão. Logo, o amor (*caritas*) à vida eterna é considerado por Agostinho o “amor justo” e professado pelos cristãos. E a “caridade mútua” refere-se ao amor mútuo entre os cristãos.

Além disso, Agostinho, escrevendo contra o maniqueísmo, define *caritas* do seguinte modo: “quanto à própria caridade, não podia ser indicada de forma mais justa do que pela expressão ‘por-amor-de-ti’” (*De mor. eccl.*, I, 9, 15)²⁰⁵. Então, *caritas* é o caminho para o sumo bem, expresso por *propter te* e do qual o ser humano há de fruir. E nessa condição, como bem “médio” entre o Bem e a *natura creata*, o termo *propter* (por-amor-de) serve de orientação para que o ser humano faça um bom uso da *natura creata*, sem cobiçá-la.

Portanto, os ouvintes e os leitores de Agostinho são alertados sobre o amor (*dilectio*) devido ao próximo, ainda que o próximo não seja cristão, tendo em vista um ambiente citadino que sirva de apoio à peregrinação rumo à felicidade de todos os que vivem na cidade, pois a vida do ser humano tem, ao mesmo tempo, duas

²⁰⁴ “[...] sed quomodo diligitur temporalis (sc. vita) ab amatoribus suis, sic diligamus aeternam, cuius amorem Christianus profitetur”.

²⁰⁵ “*caritas vero ipsa non potuit significari expressius quam quo dictum est ‘propter te’*”.

dimensões: *vita naturalis* e *vita socialis*. À primeira dimensão, à da *natura creata*, corresponde uma ordem necessária; à segunda dimensão, à do amor, corresponde uma ordem voluntária. Pode-se compreender essa segunda ordem a partir do modo como o Bispo de Hipona reúne os três amores, a Deus, a si mesmo e ao próximo, quando trata dos costumes dos cristãos e dos maniqueístas:

Não é possível para quem não ame a si mesmo que ame a Deus; pelo contrário, só sabe amar a si mesmo quem ama a Deus. [...] Mas, amas a ti saudavelmente quando amas a Deus mais do que a ti mesmo. E o que fazes contigo debes fazer igualmente com o próximo, isto é, que também o ame com perfeito amor a Deus. Pois não o amarás como a ti mesmo se não te esforçares para levá-lo ao mesmo Bem ao qual tu aspiras. Porque Ele é o único Bem que não se diminui para os que juntamente contigo aspiram a possuí-lo. E daqui se derivam os deveres da sociedade humana, [...] (*De mor. Eccl. cat.*, I, 48-49)²⁰⁶.

Trata-se nessa passagem do amor ordenado (*ordinata dilectio*) pelo qual Deus é amado como sumo bem a ser fruído, seguindo-se o amor a si mesmo e ao próximo em função do amor ao sumo bem. Nessa ordem consiste a caridade, como diz Agostinho: “Chamo caridade ao movimento da alma para fruir de Deus por ele mesmo e de si e do próximo pela fruição de Deus” (*De doc. christ.*, III, 10, 16)²⁰⁷. Assim, pela via da *caritas* ou *ordinata dilectio* o ser humano tende à felicidade, tanto na dimensão individual quanto na social. Como indivíduo, a caridade leva à superação do medo da perda (*metus amittendi*), típico da cobiça, visto que o Bem a ser fruído por ele mesmo é eterno; na dimensão social, a *caritas* rege o conjunto dos deveres da sociedade humana. Essa face social da caridade é abordada por

²⁰⁶“Non enim fieri potest ut seipsum non diligat qui diligit Deum, immo vero solus se novit diligere qui Deum diligit. [...] Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum. Quod igitur agis tecum, id agendum cum próximo est; hoc est, ut etiam ipse perfecto amore Deum diligat. Non enim eum diligis tanquam teipsum, si non ad id bonum ad quod ipse tendis, adducis. Illud enim est unum bonum, quod omnibus tecum tendentibus non fit angustum. Ex hoc paecepto nascuntur officia societatis humanae, [...]”.

²⁰⁷“Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque próximo propter Deum”.

Agostinho no tratado *De Civitate Dei*, quando discorre sobre a filosofia dos platônicos:

A parte restante é a moral, termo que os gregos chamam *ethiké*, onde se busca o bem supremo. Se lhe referimos tudo quanto fazemos, se o desejamos por ele mesmo e não por outro e se o conseguimos, não necessitamos buscar outra coisa que nos faça felizes (*De civ. Dei*, VIII, 8)²⁰⁸.

Para Agostinho, a cidade tende para a felicidade, que consiste no gozo do bem (Bem) supremo, quando as ações humanas são referidas a este Bem, bem em si mesmo. Portanto, o amor (*caritas*) tem duas faces: uma é a felicidade, a outra é o dever. E apenas pela via da *caritas* é que se faz um bom uso dos bens da *natura creata*, desde que se entenda “bom uso” de um bem como uso útil e benevolente, como ensina Agostinho:

Igualmente, o que a caridade executa em benefício próprio chama-se utilidade; o que faz pelo bem do próximo chama-se beneficência. Aqui precede a utilidade, porque ninguém pode beneficiar outrem a partir do que não possui (*De doc. christ.*, III, 10, 16)²⁰⁹.

Portanto, o ser humano participa do Bem, inteligível e eterno, para ser bom e para tender à felicidade, e, assim sendo, para usar bem a *natura creata*, constituída dos bens sensíveis e temporais. Esses bens, contudo, são incapazes de tornar o ser humano bom, de modo que as ações voltadas para a posse e o acúmulo destes bens não tornam o ser humano feliz.

Assim, Agostinho reconhece que as ações do ser humano no ambiente não se restringem à sobrevivência. O ambiente de Hipona inclui comerciantes ávidos por riqueza, como havia em sua terra natal, Tagaste, adultos e jovens obcecados por diversão e por uma vida cheia de facilidades, como havia em Cartago, além das desigualdades sociais,

²⁰⁸“*Reliqua est pars moralis, quam Graeco vocabulo dicunt ‘ethiké’ ubi quaeritur de summo bono, quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum appetentes idque adipiscentis nihil, quo beati simus, ulterius requiramus*”.

²⁰⁹“*Item quod agit caritas quo sibi prosit, utilitas est; quod autem agit ut prosit proximo, beneficentia nominatur. Et hic praecedit utilitas, quia nemo potest ex eo quod non habet prodesse alteri*”.

evidentes pela multidão de escravos e pobres. Esse quadro ambiental exige do Bispo de Hipona um esforço na explanação dos princípios ordenadores de uma sociedade, em termos de saberes, de ações e de costumes (*mores*). E, para atender a essa demanda, ele recorre, didaticamente, à ordem da *natura creata* em sua atividade pastoral. Por exemplo, quando deseja ilustrar como as atividades humanas produtivas dependem da ordem natural, Agostinho recorre à atividade agrícola:

O homem agricultor cultiva a videira até hoje, planeja para arar, usar os demais cuidados que pertencem ao agricultor, porém, não pode fazer chover na sua vinha. E se pode irrigá-la, de quem recebe este poder? De fato, ele conduz a água pelo canal, mas Deus enche as fontes. Enfim, o homem não pode dar crescimento aos ramos de sua vinha, não pode formar o fruto, não pode modificar a semente, não pode estabelecer o período de tempo para ela germinar. Deus, que pode todas as coisas, é nosso agricultor; estamos seguros (*Enarr. in Ps.*, 66, 1)²¹⁰.

Apesar do cuidadoso trabalho do agricultor, ele depende da água, com seu ciclo de mudança natural de um estado físico para outro, depende da terra e dos processos que envolvem a água e o solo. Assim, a agricultura ensina que o ser humano não pode dispor dos bens naturais como e quando quiser, tendo em vista o plantio e a colheita. Essas ações devem estar em harmonia com as condições climáticas e as estações definidas pelo ciclo da Terra em torno do Sol, ciclo este determinado pela ordem necessária na *natura creata* por Deus. Daí, feliz é o agricultor que reconhece, pela razão, a ordem divina na *natura creata* e, pela vontade, age colaborando com esta ordem, apreciando-a justamente. Desse modo, a felicidade temporal do agricultor, proporcionada por uma boa colheita, está condicionada ao (re) conhecimento da ordem na *natura creata* e do enquadramento de suas ações nesta ordem. E, lembrando que por essa ordem Deus criou todas as coisas, Agostinho conclui que o próprio Deus é o “agricultor”.

²¹⁰“*Agricola autem homo vineam colit hactenus, ut aret, putet, adhibeat caetera quae pertinent ad agricolarum diligentiam: pluere vineae suae non potest. Quod si forte irrigare potest, de cuius potest? Ipse quidem ducit in rivum, sed Deus implet fontem. Postremo in vinea sua incrementum dare sarmentis non potest, formare fructus non potest, modificare semina non potest, tempora gignendi temperare non potest. Deus autem qui omnia potest, agricola noster est: secure sumus*”.

Mais uma vez, o princípio axiomático do Bem como origem dos bens é lembrado aqui como fundamento para uma mudança do quadro ambiental de Agostinho, tendo em vista o bem viver da sua comunidade. Para isso, a avaliação da ordem natural necessária tem em vista a ordem moral voluntária, pois

Vive santa e justamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém o amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica (*De doc. christ.*, I, 27, 28)²¹¹.

Ora, quem avalia justamente as coisas reconhece a reta ordem dos valores. Tal ordem se baseia no discernimento entre os bens a serem usados e a serem fruídos, e se realiza nas ações motivadas pelo amor ordenado. Então, um agricultor que, por um lado, tenha ciência da ordem necessária na *natura creata* e decida adequar suas ações a esta ordem pelo desejo de colher, por exemplo, um abacaxi, deverá, por outro lado, com sabedoria, submeter-se à ordem voluntária da *caritas*, pelo desejo de ser feliz. Nesse sentido, a desordem voluntária do amor é a causa dos males sociais, a cobiça (*cupiditas*), a ignomínia ou depravação (*flagitium*) e o delito (*facinus*). Esses males que afetam a *vita socialis* do ambiente são descritos por Agostinho:

Ao contrário, chamo cobiça o movimento da alma cujo fim é fruir de si mesmo, do próximo e de qualquer objeto sensível, sem referência a Deus. O que a cobiça indomável executa para corromper a alma e o corpo chama-se ignomínia; o que executa para causar dano ao próximo chama-se delito (*Ibid.*, III, 10, 16)²¹².

²¹¹“*Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est. Ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est, aut amplius diligat quod minus diligendum est, aut aete diligat quod vel minus vel amplius diligendum est*”.

²¹²“*Cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum. Quod autem agit indomita cupiditas ad corrumpendum animus*

A descrição é apresentada no contexto de um contraste entre caridade (*caritas*) e cobiça (*cupiditas*). Correspondem a dois modos de vida ou dois tipos de ambiente. Pelo primeiro, a cidade tende à felicidade, vivendo bem; pelo segundo, já é infeliz. E o modo de vida depende de um movimento da alma, isto é, da vontade pela qual as ações humanas no ambiente serão ou não referidas ao Bem.

3.1.2 A voluntas da natureza humana e o ambiente

Embora da vontade se originem ações ignominiosas e delituosas, Agostinho deixa claro que a vontade na substância humana é um bem:

Ora, essas duas verdades, que Deus existe e que todos os bens vêm Dele, nós já admitimos com fé inabalável. Entretanto, nós as expusemos de tal forma que a terceira verdade também se torna plenamente evidente, a saber: que a vontade livre deve ser contada entre os bens recebidos por Deus (*De lib. arb.*, II, 18, 47)²¹³.

O ser humano, pela sua substância criada, está condicionado por necessidades, mas goza da vontade livre como um dom comunicado a ele pelo Bem. Logo, do princípio axiomático pelo qual o Bem é a causa primeira de todos os bens, conclui-se que a vontade livre é um bem. Além disso, o termo “livre” associado à vontade indica que, para Agostinho, o servir-se de si é um aspecto essencial da vontade no ser humano, como ele diz:

Não te admires, pois, se usando das outras coisas, por meio da vontade livre, nós possamos também usar da mesma vontade livre, servindo-nos dela por meio dela mesma. De modo que, de certa

et corpus suum, flagitium vocatur; quod autem agit ut alteri noceat, facinus dicitur”.

^{213a} *Quae duo tamen, id est, Deum esse, et omnia bona ex ipso esse, quamquam inconcussa fide etiam antea tenerentur, sic tamen tractata sunt, ut hoc quoque tertium, inter bona esse numerandam liberam voluntatem, manifestissime appareat*”.

forma, a vontade que se serve de tudo o mais se serve de si mesma [...] (*Ibid.*, II, 19, 51)²¹⁴.

Para o Bispo de Hipona, a expressão “vontade livre” refere-se à causa das ações humanas e que se encontra na própria substância humana, sem qualquer coerção externa. Trata-se do pré-requisito para que um comportamento seja classificado moralmente. Por exemplo, o uso (*uti*) de um bem na *natura creata* pode ser considerado um “bom uso” ou um “mau uso”, de acordo com uma “boa vontade” ou uma “má vontade”, respectivamente. Porém, essa “vontade livre” tem a possibilidade, e não a necessidade, de ser direcionada para um desses usos. Essa possibilidade é afirmada pelo próprio Agostinho: “[...] De onde vem o mal que fazemos? Se não me engano, tal como a nossa razão mostrou, o que fazemos provém do livre-arbítrio da vontade” (*Ibid.*, I, 16, 35)²¹⁵. Assim, o livre-arbítrio (*libero arbitrio*), como livre capacidade de escolha, não é um mal em si, mas um bem que torna o ser humano moralmente responsável por suas escolhas, a partir do desejo (*appetitus*) que consente ao movimento pelo qual a vontade se dirige para um bem:

Pois, se abandonando o superior, a vontade se converte às coisas inferiores, torna-se má, não por ser mau o objeto a que se converte, mas por ser má a própria conversão. Portanto, o ser inferior não é causa da vontade má; ela é que é sua própria causa, por haver apetecido mal e desordenadamente o ser inferior (*De civ. Dei*, XII, 6)²¹⁶.

Assim, a vontade livre torna-se má quando se dirige a um ser (bem) de grau inferior afastando-se do Ser (Bem), o grau mais elevado do ser, isto é, quando a vontade se degrada. Mais uma vez, a condição humana de bem médio é afirmada aqui, agora pela vontade livre, podendo optar pelos bens superiores ou pelos inferiores. Pela

²¹⁴ “*Noli ergo mirari si caeteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quae utitur caeteris [...]*”.

²¹⁵ “[...] *Unde male faciamus? Nisi enim fallor, ut ratio monstravit, id facimus ex libero voluntatis arbitrio*”.

²¹⁶ “*Cum enim se voluntas relicto superiora ad inferiora convertit, efficitur mala, non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa est ipsa convertio. Idcirco inferior voluntatem malam fecit, sed rem inferiorem prave atque inordinate, ipsa quia facta est, appetivit*”.

primeira opção, o ser humano se dirige ao Bem, pela boa vontade, tornando-se um ser melhor; pela segunda opção, a da má vontade, o ser humano segue a via da degradação. E o efeito da má vontade do indivíduo no ambiente chama a atenção de Agostinho, em termos de convívio social: “Pois não há raça tão social quanto esta por natureza, e tão anti-social pelo vício” (*Ibid.*, XII, 27, 1)²¹⁷. Mas, para o Bispo de Hipona, está claro que a causa das discórdias, o vício, é a má vontade e não a necessidade. Aqui, o termo natureza (*natura*) se refere a dois aspectos: 1 – à racionalidade; 2 - à origem. Esses aspectos são considerados por Agostinho em uma das suas Cartas:

Neste lugar, está claro que o próximo é pensado não como parentesco de sangue, mas como comunidade da razão na qual são parceiros todos os homens. Pois, se em razão do dinheiro se associam, quanto mais pela razão natural, não por lei da negociação, mas pela do nascimento comum (*Ep.* 155, 4, 14)²¹⁸.

Logo, há uma vocação dos seres humanos para a vida comunitária no ambiente, dada a racionalidade em comum e a origem no Uno. Porém, muitas são as causas pelas quais os seres humanos se unem, uns aos outros, diferenciando-se uma sociedade da outra pelos fins em que os indivíduos põem a vontade e não pela natureza. Entre essas causas, Agostinho destaca as riquezas. E o faz com inegável preocupação, como se lê em seus *Soliloquia*: “Um livro de Cícero facilmente me convenceu de que as riquezas não devem ser de modo algum ambicionadas, mas sim, se advierem, devem ser administradas com muita retidão e cautela” (*Sol.*, I, 10, 17)²¹⁹. Nessa passagem da obra, iniciada aos trinta e três anos de idade, Agostinho registra que desde os dezenove anos decidira redirecionar a vontade para a sabedoria, e não mais para as honras e riquezas. Tal mudança de afeto resulta da compreensão e recepção de um princípio norteador da obra de Cícero: o vínculo mais sólido entre cidadãos se estabelece em termos da natureza moral e política do ser humano, e não em razão do lucro ou das riquezas. Nessa linha, Agostinho afirma: “Mas, que é sábio quem deseja

²¹⁷ “*Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura*”.

²¹⁸ “*Proximus sane hoc loco, non sanguinis propinquitate, sed rationis societate pensandus est, in qua socii sunt omnes homines. Nam si pecuniaee ratio socios facit, quanto magis ratio naturae, non negotiandi, sed nascendi lege communis*”.

²¹⁹ “*Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias, sed si provenerint, sapientissime atque cautissime administrandas*”.

a vida social, nós aprovamos muito amplamente” (*De civ. Dei*, XIX, 5)²²⁰.

Entretanto, se é sábio quem deseja a *vita socialis* e a sabedoria é o conhecimento capaz de tornar o ser humano feliz, por que a raça humana, social por natureza, é tão anti-social pelo vício que a torna infeliz? Afinal, se a causa do vício, que leva às discórdias, é a má vontade, por que a vontade, que goza do *libero arbitrio*, não faz a opção pelo Bem, segundo a boa vontade, que é o princípio da sabedoria e da felicidade?

No tratado *De libero arbitrio*, na forma de diálogo com Evódio, Agostinho relaciona a vontade dos seres humanos com a felicidade desejada por todos:

Como todos sofrem uma vida infeliz pela vontade, quando ninguém quer viver infeliz? Ou como o homem consegue uma vida feliz pela vontade, quando tantos são infelizes, apesar de todos quererem ser felizes? [...] todos querem ser felizes, sem poder sê-lo (*De lib. arb.*, I, 14, 30)²²¹.

Quando se trata de felicidade, o Bispo de Hipona reconhece que o ser humano é livre para desejá-la e empreender esforços neste sentido, embora tais esforços, por si mesmos, não sejam suficientes. Nesse ponto, Agostinho se distancia da visão antiga, que identificava a vontade com a inteligência. Para o Bispo, o indivíduo pode entender as regras da ação reta e não desejá-las. A questão é se existe ou não prazer em se viver retamente e do que se deseja. Para uma melhor compreensão do problema, vejamos a relação do ser humano com as leis da ação reta “escritas no livro da Verdade”, assim consideradas por Agostinho no tratado *De Trinitate*:

[...] Onde são escritas, senão no livro daquela luz que se chama Verdade? Nele toda lei justa se encontra escrita e se transfere para o coração do homem que pratica a justiça, não como se ela migrasse de um lado para o outro, mas a modo de impressão na alma, tal como a imagem de um anel

²²⁰ “*Quod autem socialem vitam volunt esse sapientis, nos multo amplius approbamus*”.

²²¹ “*Quomodo enim voluntate quisque miseram vitam patitur, cum omnino nemo velit misere vivere? Aut quomodo voluntate beatam vitam consequitur homo, cum tam multi miseri sint, et beati omnes esse velint? [...] volunt omnes beati esse, nec possunt*”.

fica impressa na cera, sem se apagar do anel (*De Trin.*, XIV, 15, 21)²²².

O texto põe ênfase nas leis da justiça presentes na mente humana a partir da Verdade, como o timbre de um anel na cera. Porém, não afirma que o ser humano é capaz, por si mesmo, de por em prática essa “justiça impressa”, embora lhe sirva de recordação de Deus (*memoria Dei*), a Verdade, aqui comparada à Luz. Assim, as regras da ação reta estão “escritas” imutavelmente na Verdade e “impressas” no ser humano (*imago Dei*), que as pode “ver” (reconhecer) com auxílio da “luz divina”. Mas, a *vita socialis* que constitui o ambiente de Agostinho é regida pelas leis temporais expressas do mundo jurídico romano. Então, visto que o ser humano é um bem “médio”, cuja vontade pode dirigir-se aos bens eternos, regidos pelas leis eternas “escritas” na Verdade, ou aos bens temporais, regidos pelas leis temporais escritas pelo ser humano, qual a relação entre tais leis?

O Bispo de Hipona reconhece a importância da lei temporal, que rege as relações do ser humano com os bens temporais, sem deixar de reconhecer que a verdadeira liberdade está na lei eterna:

Em seguida, a liberdade, a qual não existe verdadeiramente senão entre pessoas felizes e que se unem à lei eterna. [...] É difícil e cansativo explicar como a lei temporal distribui o que pertence a cada um, [...]. Basta ver que o poder corretivo dessa lei temporal ao aplicar seus castigos limita-se a interditar e a privar desses bens aqueles a quem pune. [...] Entretanto, não pune o pecado cometido por serem amados com apego demasiado esses bens, mas unicamente aquela falta que consiste em subtrair²²³ injustamente dos outros (*De lib. arb.*, I, 15, 32)²²³.

²²²“[...] Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde hominis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago ex anulo et in cera transit, et anulum non relinquit?”.

²²³“Deinde libertas, quae quidem nulla vera est, nisi beatorum, et legi aeternae adhaerentium. [...] Horum omnium quemadmodum lex illa sua cuique distribuat, difficile et longum est explicare, [...]. Satis est enim videre non ultra porrigi huius legis potestatem in vindicando, quam ut haec vel aliquid horum adimat atque auferat ei quem punit. [...] Non autem ulciscitur peccatum eum amantur ista, sed cum aliis per improbitatem auferuntur”.

Em Agostinho, a relação entre lei temporal e lei eterna é clara: a lei eterna ordena o desapego dos bens temporais (segundo a *caritas*), e a lei temporal não está isenta da lei eterna, de modo que não estão isentos da lei eterna os que se submetem à temporal. Assim, submete-se à lei temporal quem dirige seu desejo ou apega-se aos bens temporais. Mas a lei temporal expressa, que pune a violação da justiça distributiva, é inspirada pela eterna, cuja “impressão” o ser humano carrega consigo e que possibilita seguir rumo à verdadeira liberdade e à felicidade. Portanto, para Agostinho, é a vontade de Deus, em cujo pensamento se encontra a “lei eterna”, que leva o ser humano a guardar a ordem temporal ou natural, e o Direito Natural²²⁴ (*jus naturae*) é como uma espécie de galho de uma árvore cujo tronco são as regras imutáveis de justiça com autoridade e sanção divinas. Entretanto, não se pode olvidar dos efeitos do pecado²²⁵ no ser humano em termos da distância entre a vontade divina e a inteligência humana.

Para Agostinho, o significado do termo “pecado” não resulta apenas de considerações filológicas, mas de um encontro da sua própria situação existencial com as Escrituras. Assim, o termo pode indicar uma ação considerada má, sem a deliberação devida; a vontade deliberada de conseguir e/ou reter algo contra os ditames da justiça; uma ação, um dito ou um desejo contra a “lei eterna”. De qualquer modo, uma das evidências do pecado, sem dúvida, é a escravidão, como se observa em uma passagem do tratado *De Civitate Dei*:

O Senhor supremo diz: todo aquele que comete pecado é escravo do pecado. Por isso muitos homens religiosos servem a senhores iníquos, mas não livres, porque quem é vencido por outro fica escravo de quem o venceu (*De civ. Dei*, XIX, 15)²²⁶.

²²⁴A expressão se refere à lei natural, que se exprime na e pela própria natureza das coisas, e que procede de Deus como autor da *natura creata*. A lei natural é reconhecida pela razão do ser humano (*imago Dei*).

²²⁵Segundo STOTT, 1991, p. 79, o Novo Testamento emprega cinco palavras gregas para (o verbete) pecado, significando aspectos passivos e ativos: *ἀμαρτία* descreve o desvio de um alvo ou fracasso em atingir um objetivo; *ἀδικία* corresponde a “iniquidade”; *πονερία* é um mal do tipo vicioso ou degenerado; *παράβασις* é transgressão ou ultrapassagem de um limite; *ἀνομία* é a falta de lei ou violação de uma lei.

²²⁶*Sicut autem supernus Dominus dicit: Omnis, qui facit peccatum, servus est peccati, ac per hoc multi quidem religiosi dominis iniquis, non tamen liberis serviunt: A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est*.

O Bispo de Hipona afirma a perda da liberdade humana como consequência do pecado, pois a vontade humana agora se encontra incapaz de ser uma fonte do bem. De um modo irônico, o ser humano é escravo da sua própria vontade degradada. Entretanto, tal situação não implica destruição da capacidade de escolha. Para Agostinho, o ser humano é livre e, ao mesmo tempo, está sob sujeição; é livre porque pode escolher, mas suas escolhas derivam de maus desejos.

Portanto, o livre-arbítrio (*libero arbitrio*) é um bem, uma capacidade comunicada pelo Bem ao ser humano, que se torna, por isso, moralmente responsável por suas ações no ambiente. Porém, cabe aqui recordar que há uma diferença entre livre-arbítrio e liberdade (*libertas*) no pensamento agostiniano, como se vê na obra *Enchiridion de fide, spe et charitate*: “A verdadeira liberdade consiste na alegria de uma boa ação e, ao mesmo tempo, piedosa servidão pela obediência ao preceito” (*Ench., fid. spe et charit.*, 9, 30)²²⁷. Para Agostinho, liberdade (*libertas*) é a capacidade de agir em justiça, porque o liberto é obediente à “lei eterna”, à Verdade, e o é com alegria. Em outros termos, o indivíduo livre escolhe apenas e sempre o bem. Quanto ao livre-arbítrio (*libero arbitrio*), é a possibilidade de o indivíduo escolher entre o bem e o mal cujo prazer ele sente. Por isso, o ser humano não goza de liberdade, embora goze do livre-arbítrio. Ao voltar-se para os bens inferiores, o ser humano torna-se condicionado mais pela *natura creata* do que pelo Criador. Em lugar de gozar da liberdade, o ser humano sente a “necessidade” do *peccatum*.

O termo “necessidade” está relacionado com a *natura creata* e suas leis. Por exemplo, quando chove, podem ocorrer danos materiais, dependendo da intensidade da chuva, como no caso de uma tempestade. Mas a chuva não é moralmente responsável, porque o ciclo das águas, a força gravitacional e outros fatores, condicionam a chuva, a qual não pode escolher cair ou não cair. Existe a necessidade da chuva, mas não existe a liberdade da chuva.

Portanto, pode-se falar de uma tensão entre liberdade e necessidade considerando-se o mal referido às ações de criaturas volitivas. Agostinho considera o ser humano “caído”, ao voltar-se para os bens inferiores, mas não nega a permanência da sua função moral. Esse é o sentido do *libero arbitrio* como capacidade volitiva inerente ao ser humano. E a “queda” aqui corresponde a uma visão dos bens espirituais no “andar de cima” e dos bens temporais no “andar de

²²⁷ “*Ipsa est vera libertas propter recte facti laetitiam, simul et pia servitus propter praecepti obedientiam*”.

baixo”. Assim, prevalece a necessidade na substância humana como “natureza caída” no momento das suas escolhas, opondo-se à liberdade, somente encontrada no retorno para Deus.

Desse modo, o Bispo de Hipona entende que não há lugar para acontecimentos fortuitos (acaso) no ambiente, visto que, na ordem das causas, todo evento tem duas causas possíveis: a necessária ou a voluntária. Os acontecimentos da *vita naturalis* são regidos por causas necessárias; os da *vita socialis* são regidos por causas voluntárias. E a distinção entre necessidade e liberdade se aplica ao grau dos seres ou dos bens: 1 - O Ser, o Bem, é Uno e nada lhe falta; logo, no sumo bem não há necessidade; 2 - o ser humano, o bem médio, experimenta a necessidade e o livre-arbítrio, porque é dotado de livre vontade; 3 - os bens inferiores são regidos pela necessidade.

Essa distinção entre necessidade, ligada à *natura creata*, e liberdade e livre-arbítrio, ligados à vontade, era fundamental para que Agostinho pudesse orientar devidamente seus ouvintes e leitores em um ambiente onde a astrologia apresentava-se como uma ciência, pois, segundo Hamman, “os astrólogos tinham a imagem de sábios, cujo saber se apoiava em tratados científicos escritos pelos gregos” (HAMMAN, 1989, p. 148). Portanto, no contexto das discussões sobre ciência e sabedoria, necessidade, livre-arbítrio e liberdade, Agostinho insere no tratado *De doctrina christiana* suas considerações sobre a astrologia, começando pelo fundamento desta e sua influência na vida cotidiana dos seus concidadãos, incluindo os cristãos:

Não devemos julgar isentos de ruinosa superstição os que se dizem genetliacos, porque estudam o dia do nascimento, hoje comumente chamados matemáticos. Investigando a posição dos astros no instante do nascimento de cada um, esforçando-se por deduzir disso nossas ações ou os eventos de nossa vida, e passando então a prevê-los, cometem grande erro e proporcionam aos homens, a preço barato, penosa escravidão. Realmente, todo homem livre que vai consultar os tais matemáticos paga-lhes para sair escravo de Marte, Vênus, ou quicã de todos os astros, [...] (*De doc. christ.*, II, 21, 32)²²⁸.

^{228a} *Neque illi ab hoc genere perniciosae superstitionis segregandi sunt qui genetliaci propter natalium dierum considerationes, nunc autem vulgo mathematici vocantur. Nam et ipsi, quamvis veram stellarum positionem cum quisque nascitur*

Nessa passagem do tratado, nota-se o termo “matemático” aplicado, na época de Agostinho, a quem procurava explicar a influência astral nas ações do indivíduo e nos eventos de sua vida cotidiana, que seria determinada pela posição dos astros no momento do seu nascimento. Esse fatalismo astrológico exercia larga influência no ambiente, visto que “os gnósticos e depois os maniqueus deram amplo espaço à astrologia em suas especulações” (HAMMAN, 1989, p. 148). Porém, para o Bispo de Hipona, a antiga arte dos “genetlíacos” não passava de *perniciosa superstitio*, cuja falha consistia na confusão entre a matemática, como ciência exata, e as conjecturas. Algumas dessas conjecturas, provenientes de paroquianos em Hipona, são relatadas por ele:

Não irei produzir, hoje ou nos dias seguintes, assim como a lua está; ou então: Começarei a ser bem sucedido, por causa da situação da posição dos astros; Não tratarei de comércio este mês, porque neste mês aquela estrela me influencia; ou então: Tratarei, porque me protege este mês; Não plante a vinha este ano, porque é bissexto (*Ep.* 55, 7, 13)²²⁹.

Além do fatalismo astrológico, havia o fatalismo filosófico, defendido pelos estóicos²³⁰, que adotavam como máxima as palavras de Ênio Sêneca (4 a.C.- 65), citado por Agostinho em *De civitate Dei*: “A fatalidade conduz quem consente e arrasta com violência quem reluta” (*De civ. Dei*, V, 8)²³¹. Assim, os estóicos atribuíam a uma força natural, a fatalidade ou o destino, a causa de todos os acontecimentos, incluindo os maus atos humanos, isentando o ser humano de toda e qualquer responsabilidade (cf. COSTA, 2002, p. 331).

consectentur, et aliquando etiam pervestigent, tamen quod inde conantur vel actiones nostras vel actionum eventa praedicere, nimis errant et vendunt imperitis hominibus miserabilem servitutem. Nam quisque liber ad huiusmodi mathematicum cum ingressus fuerit, dat pecuniam ut servus inde exeat aut Martis aut Veneris vel potius omnium siderum, [...].

²²⁹ “Non proficiscar hodie, quia posteros dies est, aut quia luna sic fertur; vel: Proficiscar ut prospere cedant, quia ita se habet positio siderum; Non agam hoc mense commercium, quia illa Stella mihi agit mense; vel: Agam, quia suscipit mensem; Non plantem hoc anno vineam, quia bissextus est”.

²³⁰ Adeptos da Filosofia do Pórtico (στοά), fundada por Zenão de Cítio (336-264 a. C.), que lecionava junto aos pórticos marmóreos de Atenas. Para os estóicos, a filosofia da natureza, numa visão global, inclui antropologia filosófica e filosofia da religião.

²³¹ “Ducunt violentem fata, nolentem trahunt”.

E diante desse fatalismo surge a questão: o que resta do livre-arbítrio se o destino do indivíduo é traçado pela posição dos astros, no dia da concepção, no dia e na hora do nascimento?

Essa questão filosófica é traduzida por Agostinho para a linguagem popular em uma de suas exposições do Saltério, em um sermão dirigido ao povo:

Oh, se Deus não o quisesse, não o faria! Foi Deus, foi a fortuna, foi o destino que o quiseram. [...] E quais são os que empregam tal defesa, meus irmãos? Não somente os ignorantes, mas também os instruídos. Sentam-se e fazem o cômputo dos astros; intervalos, cursos, variações, estado, movimento, [...]. Todo esse conhecimento e grandeza empregam na defesa do pecado. Serás adúltero, porque assim te quer Vênus; serás homicida porque o quer Marte. Portanto, é Marte que é homicida e não tu; e Vênus que é adúltera, não tu (*Enarr. In Ps.*, 140, 9)²³².

Trata-se do costume de atribuir a Deus ou à *natura creata* a causa dos males praticados no ambiente, como se tal prática fosse necessária e não voluntária. Nessa linha, o princípio axiomático do Bem como causa primeira de todas as coisas seria violado, já que no Bem ou na *natura creata* boa residiria o mal. Assim, Agostinho se vê obrigado a rechaçar o fatalismo astrológico e filosófico. E o faz ironicamente em seu sermão, sugerindo que não se aplique penas ou castigos às más ações, mas que se julgue e se penalize os verdadeiros culpados, que são os astros da *natura creata*. Além disso, Agostinho expõe em seu sermão a conveniência e a contradição dos adeptos da astrologia:

[...] o mesmo matemático se acaso vir sua esposa conversar com certa petulância, ou atender perversamente a alguns estranhos, ou frequentemente ir à janela, não a agride, não lhe repreende, [...]? Se a mulher lhe responder: Se podes, maltrata a Vênus, não a mim. Ele não lhe responderá: Louca, uma coisa é o que compete ao

²³²“O si Deus hoc nollet, non facerem! Hoc voluit Deus, fortuna hoc voluit, hoc voluit fatum. [...]. Et ista, fratres mei, defensio qualium est? Non solum indoctorum, sed etiam doctorum. Sedent, et computant sidera; intervalla, cursus, volubilitates, status, motus [...]. Totum hoc doctorum et magnum, defensio peccati est. Eris adulter, quia sic habes Venerem; eris homicida, quia sic Martem. Mars ergo homicida, non tu; et Venus adultera, non tu”.

dono e outra é o que se diz ao comprador?
(*Ibid.*)²³³.

O Bispo de Hipona preocupava-se com “os cristãos que se faziam astrólogos, atraídos por um ganha-pão honorífico e bem pago” (HAMMAN, 1989, p. 150), e que, por isso, enveredavam pelo caminho do maniqueísmo, que acolhia a astrologia em suas especulações. Esse sincretismo é denunciado por Agostinho em seu sermão quando se refere aos líderes do maniqueísmo, os “eleitos”, que lançavam mão da astrologia em suas defesas:

São as defesas dos eleitos do mundo. [...]. Sabeis irmãos, não devo, [...], omiti-lo, que os maniqueus denominam eleitos os que se consideram justos eminentes, ocupando de certo modo o primeiro grau da justiça. [...] Quais são estes eleitos? Aqueles dos quais se disseres: Pecaste; imediatamente proferem aquela defesa ímpia, [...]: Não fui eu que pequei, mas a raça tenebrosa. Qual é esta raça tenebrosa? A que entrou em guerra com Deus. E é ela que peca, quando tu pecas? Ela mesma, responde, porque estou mesclado com ela (*Enarr. in Ps.*, 140, 9-10)²³⁴.

Os “eleitos” do maniqueísmo são mencionados nessa passagem ao lado de elementos da cosmogonia dualista maniqueia. Entretanto, sobre tal cosmogonia, Evans vem em nosso auxílio:

Acceptava plenamente la realidad del mal y lo consideraba por sí mismo como un poder en el universo, como uno de los dos primeros principios, que se hallaba eternamente en guerra con el poder del bien. El poder del mal podía

²³³ “[...] ipse ergo mathematicus si uxorem suam paulo petulantis viderit conversari, aut aliquos alienos improbe attendere, aut fenestram crebro repetere; nonne arripit, verberat, [...]”? Respondeat illi uxor: Si potes, Venerem caede, non me. Nonne et ille respondebit: Fatua, aliud est quod competit rectori, aliud quod profertur emptori?”.

²³⁴ “Defensiones sunt electorum saeculi. [...] Nostis, fratres, quod non est praetermittendum, quase iustus eminentiores in se tenentes velut primum gradum iustitiae, Electos vocari apud Manichaeos. [...] Qui sunt isti electi? Quibus si dixeris: Peccasti; statim illam defensionem impiam [...] proferunt: Non ego peccavi, sed gens tenebrarum. Quae est ista gens tenebrarum? Quae bellum gessit cum Deo. Et ipsa peccat, cum tu peccas? Ipsa, inquit, quia commixtus sum illi”.

identificarse con la materia, y el poder del bien, con el espíritu. [...] La secta maniquea [...] sostenía que algunos de su comunidad eran los elegidos. Estos “perfectos” tenían poderes especiales para convertir la materia en espíritu (EVANS, In: FITZGERALD, 2001, p. 826).

Assim, o mal é inerente ao corpo que constitui a substância humana. Logo, como observa Marcos Costa, “para o homem maniqueu, o mal que ele praticava não era responsabilidade sua, ou fruto de sua livre escolha, mas algo involuntário e inevitável” (COSTA, 2003a, p. 91). Logo, entende-se a defesa que o “eleito” faz de si mesmo quando afirma que quem peca é a sua “natureza má”, a matéria, que constitui a “raça tenebrosa”.

Ora, para Agostinho, não há lugar para causas fortuitas dos eventos no ambiente, nem tampouco para acontecimentos causados pelo destino. Logo, o Bispo de Hipona se vê na obrigação de orientar seus ouvintes e leitores sobre o caminho da verdade e da felicidade combatendo o erro em duas frentes: a do fatalismo astrológico e filosófico, e a do fatalismo maniqueísta.

Em relação ao primeiro tipo de fatalismo, o dos estóicos, Agostinho recepciona em parte o legado deixado por Cícero em sua obra *De fato* (*Sobre o destino*), que compõe uma espécie de trilogia junto com duas outras obras: *De natura deorum* (*Sobre a natureza dos deuses*) e *De diuinatione* (*Sobre a adivinhação*). Na última, demonstra-se que são errôneas as idéias dos estóicos sobre as adivinhações feitas por meio de oráculos, presságios ou sonhos. Na segunda, analisa-se se é possível aos deuses o conhecimento do futuro, ou se o homem tem responsabilidade moral pelos seus próprios atos. Na primeira, a questão em foco é se tem ou não o homem poder para determinar sua própria vida, passando pela questão do livre-arbítrio e pela noção de “causa”, que permeia a trilogia.

Levando-se em conta a relevância das noções de “livre-arbítrio” e de “causa” para um posicionamento frente à astrologia, considere-se o que diz Cícero na obra *De fato*: “[...] para os nascidos no dia do solstício de inverno, para irmãos doentes ao mesmo tempo, [...], prevalece uma influência da natureza, [...], não o vigor de um destino” (*De fat.*, III, 5)²³⁵. O solstício de inverno, entre o dia 21 e 22 de dezembro para o hemisfério norte, lembra aqui uma crença da astrologia

^{235a} [...] *ut in brumali die natis, ut in simul aegrotantibus fratribus, [...], naturae contagio ualet, [...], uis est nulla fatalis*”.

antiga, que atribua um destino especial aos nascidos nesta ocasião. Cícero admite alguma influência da natureza (*naturae contagio*) quando relaciona os fenômenos naturais entre si ou trata das influências que os seres exercem entre si, mas não admite que tais influências conduzam à fatalidade. Nesse sentido, escreve Agostinho no tratado *De civitate Dei*:

Cícero diz que o famoso médico Hipócrates deixou escrito que, havendo-se declarado enfermidades em dois irmãos e agravando-se, e, aliviando-se simultaneamente, suspeitou serem gêmeos. E o estóico Posidônio, muito dado à astrologia, costumava afirmar que nasceram e foram concebidos em idêntica posição dos astros, de tal sorte que o médico acreditava pertencer a muito semelhante compleição [...]. É muito mais aceitável a conjectura da Medicina, porque os pais, de acordo com sua constituição corporal, [...] puderam [...] impressionar os princípios de geração, [...] na boa ou má disposição do corpo, [...] propensos a enfermidade similar, ao mesmo tempo e pelas mesmas causas. [...] Gêmeos conheci que praticaram ações e passaram por peripécias diferentes, mas também sofreram enfermidades díspares. [...] O afã de acudir ao pequeno intervalo de tempo que medeia entre o nascimento de um gêmeo e o de outro, por meio da partícula do céu, onde se põe a notação da hora, que se chama horóscopo, não é de tanto valor quanto a diversidade que existe entre a vontade, as ações, os costumes e acontecimentos da vida dos gêmeos, [...] cuja diversidade máxima é posta apenas na hora em que cada indivíduo nasce. [...] se nasce tão imediatamente um depois do outro, busco igualdade perfeita que não se pode encontrar em nenhum dos gêmeos. Se, contudo, a demora do seguinte muda o horóscopo, busco diversidade de pais, coisa que gêmeos não podem ter (*De civ. Dei*, V, 2)²³⁶.

²³⁶“Cicero dicit Hippocratem, nobilissimum medicum, scriptum reliquisse, quosdam fratres, cum simul aegrotare coepissent et eorum morbus eodem tempore ingravesceret, eodem levaretur, geminum suspicatum; quos Posidonius Stoicus, multum astrologiae deditus, eadem constitutione astrorum natos eadem que conceptos solebat asserere. Ita quod medicus pertinere credebatur ad similliman

Assim, para mostrar a falência do modelo determinístico da relação entre a posição dos astros e um suposto destino do indivíduo na hora da sua concepção e do seu nascimento, Agostinho recorre à obra de Cícero e desenvolve um argumento baseado na observação de gêmeos convalescentes de doenças diferentes e com vontades e ações diversas. E ainda que tal diversidade seja atribuída à mudança do horóscopo entre o intervalo dos seus nascimentos, não há como negar a simultaneidade da concepção de ambos sob o mesmo horóscopo e sob a influência dos mesmos pais. Portanto, o fatalismo astrológico não se sustenta.

Nota-se no tratado de Agostinho sua posição contrária à de Posidônio (135-50 a.C.), mestre de Cícero, de acordo com a obra do tribuno: “Certas coisas também Posidônio – e que eu as tenha dito com a licença do mestre – parece inventar: são na verdade absurdas” (*De fat.*, III, 5)²³⁷. Assim, certas coisas que Posidônio atribui à fatalidade astrológica, Cícero atribui à imaginação do mestre estóico:

E – por Hércules! – nem sequer vejo algum destino do ladrão Icádio, pois nada escreve (Posidônio) sobre alguma predição que lhe tenha sido feita. Que há então de maravilhoso em ter-lhe caído uma pedra da caverna sobre as pernas? Penso, com efeito, que, mesmo se Icádio não estivesse lá, então, na caverna a pedra prestes a cair teria lá estado. [...] Logo, que importa inculcar aí o destino, quando, sem o destino, à

temperien valetudines. [...] In hac causa multo est acceptabilior coniectura medicinalis, quoniam parentes ut errant corpora affecti, [...], ita primordial conceptorum affici potuerant, [...], ubi aerem et loci positionem [...] ad corpus vel bene vel male, [...], ut etiam ad aegrotandum uno tempore eisdemque causis similiter moverentur. [...] Nos autem novimus geminos non solum aetus et peregrinationes habere diversas, verum etiam dispaes aegritudines perpeti. [...] Quod enim conantur efficere de intervallo exiguo temporis, quod inter se gemini dum nascerentur habuerunt, propter caeli particulam, ubi ponitur horae natatio, quem horoscopum vocant: aut non tantum valet, quanta invenitur in geminorum voluntatibus actibus moribus casibusque diversitas, [...] cuius maximam diversitatem non nisi in hora, qua quisque nascitur, ponunt. Ac per hoc si tam celeriter alter post alterum nascitur, ut eadem pars horoscopi maneat, paria cuncta quaero, quae in nullis possunt geminis inveniri; si autem sequentis tarditas horoscopum mutat, parentes diversos quaero, quos gemini habere non possunt”.

²³⁷ “Quaedam etiam Posidonius – pace magistri dixerim – comminisci videtur: sunt quidem absurda”.

natureza ou à fortuna se consigne a razão de todas as coisas? (*Ibid.*, III, 5-6)²³⁸.

Cícero discorda de Posidônio, que vê na morte do temido pirata Icádio motivo para admirar-se a força de um suposto destino. Após escapar de vários perigos no alto mar, o ladrão decidiu entrar numa caverna para descansar e, enquanto dormia, foi atingido por uma pedra que desabou. Para Cícero, as forças da natureza que formaram a caverna são as mesmas que causaram o desabamento da pedra, independente da decisão que levou o pirata à caverna. Tal decisão resultou da sua vontade de ir e não de uma causa necessária, como se fosse inevitável ir à caverna.

Segue-se, no tratado *De fato*, um encadeamento de idéias que leva às considerações sobre o destino, a causalidade e a vontade. Mas uma afirmação é conclusiva na obra: “para a nossa vontade não há causas externas e antecedentes” (*Ibid.*, XI, 23)²³⁹. Assim, ao enfatizar a vontade humana, Cícero se opõe à fatalidade e ao acaso, rejeitando qualquer mérito dado à adivinhação. E, nesse entendimento, Agostinho concorda com Cícero.

Entretanto, ao negar a credibilidade da adivinhação, Cícero afirma que não há conhecimento do futuro nem há presciência divina, por entender que a ciência do futuro e a livre vontade são incompatíveis (cf. *De civ. Dei*, V, 9). E, nesse ponto, Agostinho discorda de Cícero, pois, embora não haja acontecimentos fortuitos ou causados pelo destino no ambiente, para Agostinho, tudo é conhecido pela presciência divina e mantém-se sob a Providência, tanto a *vita naturalis* quanto a *vita socialis*:

Logo, a causa da grandeza do Império Romano não é fortuita, nem fatal, segundo o parecer ou opinião dos que dizem ser fortuito o que não tem causa ou, se a tem, não procede de alguma ordem racional, e fatal o que sucede por necessidade de certa ordem, à margem da vontade de Deus e dos homens. Sem dúvida, a divina Providência constitui os reinos humanos. Se alguém o atribui

²³⁸ “*Ne hercule Icadii quidem praedonis uideo fatum ullum: nihil enim scribit ei praedictum. Quid mirum igitur ex spelunca saxum in crura eius incidisse? Puto enim, etiam si Icadus tum in spelunca non fuisset, saxum tamen illud casurum fuisse. [...] Quid ergo attinet inculcare fatum, cum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamue referatur?*”.

²³⁹ “*uoluntatis nostrae non esse causas externas et antecedentis*”.

ao destino precisamente, porque dá este nome à vontade de Deus ou ao seu poder, pode conservar essa opinião, mas deve corrigir o vocabulário. [...] Porque os homens, ao ouvirem isso, segundo a linguagem corrente, não entendem senão a posição dos astros no momento em que alguém nasce ou é concebido. Alguns consideram tal posição estranha à vontade de Deus, outros afirmam que dela depende (*De civ. Dei*, V, 1)²⁴⁰.

Essa passagem se insere em um contexto onde o Bispo de Hipona refuta duas afirmações: 1 – a que atribuía à fatalidade ou ao destino as forças e o incremento do Império Romano; 2 – a que atribuía à adesão ao Cristianismo a causa da derrocada de Roma em 410²⁴¹. Assim, argumenta em torno da causalidade que constitui a ordem, a fim de mostrar que a ascensão e a derrocada de impérios humanos estão debaixo da providência divina. Além disso, Agostinho é levado a estabelecer uma compatibilidade entre o livre-arbítrio da vontade na natureza humana e a presciência divina, contrariando a afirmação de Cícero. Para tanto, ele parte da afirmação do próprio Cícero sobre a necessidade de uma causa eficiente para tudo que sucede, e lembra a distinção que se fazia entre diferentes tipos de causas conforme o parecer ou a opinião de alguns:

A própria concessão, feita por Cícero, de que nada sucede, senão precedido por causa eficiente, é bastante para refutá-lo nessa questão. Que apoio lhe presta o que acrescenta, a saber, que nada se faz sem causa, mas que nem toda causa é fatal, posto existir a causa fortuita, a natural e a voluntária? (*De civ. Dei*, V, 9, 4)²⁴².

²⁴⁰“*Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis secundum eorum sententiam sive opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent vel non ex aliquo rationabili ordine venientes, et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt. Prorsus divina providentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat. [...] Nam, id homines quando audiunt, usitata loquendi consuetudine non intellegunt nisi vim positionis siderum, qualis est quando quis nascitur sive concipitur; quod aliqui alienant a Dei voluntate, aliqui etiam hoc pendere confirmant*”.

²⁴¹ Naquele ano, Roma foi invadida pelos visigodos, liderados por Alarico.

²⁴²“*Nam et illud, quod idem Cicero concedit, nihil fieri si causa efficiens non praecedat, satis est ad eum in hac quaestione redarguendum. Quid enim eum adiuvat, quod*

A fatalidade era entendida, em linguagem corrente, como a posição dos astros no momento em que alguém nascia ou era concebido. E Agostinho concorda com Cícero, quando defende que tal posição não é causa de um destino. Quanto às causas fortuitas, que eram entendidas como não procedentes de uma ordem racional, e às causas naturais necessárias, Agostinho tem um entendimento diferente do de Cícero:

Não afirmamos a inexistência das causas a que deram o nome de fortuitas, donde a fortuna tomou o nome, mas serem latentes, e as atribuímos à vontade do Deus verdadeiro ou de certos espíritos; quanto às naturais, não as desligamos, em absoluto, da vontade daquele que é autor e criador da Natureza toda (*Ibid.*)²⁴³.

Para Agostinho, as causas fortuitas, chamadas por ele de “latentes”, são no fundo causas voluntárias que residem no Deus-Ser ou em “certos espíritos”. Quanto às causas naturais, estão ligadas à vontade do “Deus verdadeiro”, que é reconhecido por Agostinho como “autor e criador da Natureza toda”. Assim, todas as causas encontram-se no Bem, que é a causa primeira de tudo o que existe, E tudo quanto sucede tem causa eficiente voluntária. Além disso, quando Agostinho reconhece no Bem, origem da *natura creata*, uma capacidade volitiva, conclui-se que a *natura creata* é governada pelo seu autor e criador. Em outros termos, na *natura creata*, governada por Deus, não há espaço para desordem ou acaso, pois nada está fora da ordem.

Ora, se não há nada fora da ordem, então, as diferentes causas estão incluídas na ordem e o problema passa a ser o da consideração delas na ordem da *natura creata* que constitui o ambiente. Porém, a causa primeira e necessária de tudo que existe está em Deus, o Bem. Assim, Agostinho concorda com Cícero quando aplica o termo “causa” como “necessidade” a tudo que existe na *natura creata*, pois nada existe sem causa em Deus o qual é causa primeira. Mas, a visão de uma conexão infinita de eventos, ligada à eternidade da matéria, difere da visão agostiniana pela qual a eternidade é a substância própria do Bem, o Ser. Logo, na visão agostiniana, uma é a natureza ou substância

dicat nihil quidem fieri sine causa, sed non omnem causam esse fatalem, quia est causa fortuita, est naturalis, est voluntaria?.”

²⁴³ “*Nos enim eas causas, quae dicuntur fortuitae, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas, sed latentes, eas que tribuimus vel Dei veri vel quorumlibet spirituum voluntati, ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate seiungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae*”.

do Ser divino, eterno, imutável, criador; outras são as naturezas ou substâncias dos seres contingentes, mutáveis, criaturas.

Então, para Agostinho, a existência da *natura creata* se configura como expressão de um ato criador, de modo que as substâncias constituintes do *cosmos* são realidades positivas, são seres, ainda que na ordem da contingência, da necessidade e do limite, e que expressam um vínculo estrutural de dependência metafísica, dos seres em relação ao Ser:

[...], tu és Deus e Senhor de tudo o que criaste. Em ti residem as causas estáveis de todas as coisas instáveis, permanecem imutáveis os princípios de todas as coisas mutáveis e vivem as razões eternas de tudo o que é temporal e privado da razão [...] (*Conf.*, I, 6, 9)²⁴⁴.

Além disso, de um modo dinâmico, há elementos criados que evoluem ao longo do tempo, quando circunstâncias adequadas se estabelecem: “Ora, o que não foi criado em sua forma definitiva e, todavia, existe, em si nada tem que antes não existisse em potencial, e nisso consiste a mudança e a variação” (*Ibid.*, XI, 4, 6)²⁴⁵. Nesse sentido, pode-se entender a expressão “causas latentes” na *natura creata* em lugar de “causas fortuitas”:

Encontram-se ocultas nos elementos corpóreos do mundo umas como que sementes de todas as coisas que vêm nascer com um corpo visível. Umas são perceptíveis aos nossos olhos como quando se trata de frutos e de seres animados; outras, porém, são sementes ocultas com as quais a água, por ordem de Deus, produziu os primeiros peixes e aves; e a terra, as primeiras plantas e os primeiros animais no seu gênero. Ainda não foram criados desses sêmens tantos seres a ponto de se esgotar a sua força fecundante (*De Trin.*, III, 8, 13)²⁴⁶.

^{244u} [...] tu es et Deus es Dominusque omnium, quae creasti, et apud te rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationalium et temporalium sempiternae vivunt rationes [...]”.

^{245u} Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque variari”.

^{246u} Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur occulta quaedam semina in istis corporeis mundi huius elementis latent. Alia sunt enim haec iam

Uma vez que as “causas fortuitas” eram entendidas como não provenientes de uma ordem racional, Agostinho teria que admitir este tipo de causa fora da ordem, o que seria absurdo. Assim, já que Deus criou todas as substâncias, estas receberam, no início, todas as virtualidades que viriam a se desenvolver e atuar na história do *cosmos*, como as sementes que são lançadas na terra por um agricultor. É nesse sentido que Agostinho prefere chamar as “causas fortuitas” de “causas latentes” ou “razões seminais” (*rationes seminales*), já que estão incluídas na ordem racional. Essas *rationes seminales* referem-se ao modo de ser das naturezas criadas que não foram pré-formadas durante a criação:

Sobre este movimento e curso natural das coisas, o poder do Criador tem em si o poder de fazer de todas estas coisas outras distintas, uma vez que tem as suas razões seminais, não, porém, o que nelas não colocou para que delas ou por Ele se pudesse fazer. [...]. Portanto, um é o modo das coisas pelo qual esta erva possa germinar; e aquela, de outro; [...] As razões destes modos e de outros semelhantes estão não somente em Deus, mas foram por ele neles inseridas quando foram criados (*De Gen. ad lit.*, IX, 17, 32)²⁴⁷.

Quanto ao ser humano, pela sua natureza criada, Agostinho reconhece que, por um lado, está condicionado por necessidades: “Assim, podemos muito bem dizer: não envelhecemos voluntariamente, mas por necessidade; ou, não adoecemos voluntariamente, mas por necessidade; ou, não morreremos voluntariamente, mas por necessidade” (*De lib. arb.*, III, 3, 7)²⁴⁸. Por outro lado, o ser humano goza de um dom comunicado a ele por Deus e chamado de *libero arbitrio*.

conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus; alia vero illa occulta istorum seminum semina unde iubente. Creatora produxit aqua prima natatilia et volatilia, terra autem prima sui generis germina et prima sui generis animalia”.

²⁴⁷“*Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem, potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id quod non in eis posuit ut de his fieri vel ab ipso possit. [...]. Alius ergo est rerum modus quo illa herba sic germinat, illa sic; [...]. Horum et talium modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concretae*”.

²⁴⁸“*Et ideo recte possumus dicere: non voluntate senescimus, sed necessitate; aut, non voluntate infirmamur, sed necessitate; aut, non voluntate morimur, sed necessitate*”.

Mas, se o *libero arbitrio* resulta da criação, e se todas as causas residem em Deus, então, a presciência divina e o *libero arbitrio* não são contraditórios:

Portanto, nossas vontades podem algo tanto e quanto Deus quis e previu que elas poderiam; e assim, o que elas podem, podem-no com certeza, e o que elas hão de fazer, o farão elas mesmas, por ter previsto Ele, Aquele cuja presciência não pode enganar-se (*De civ. Dei*, V, 9, 4)²⁴⁹.

Para Agostinho, a vontade é a causa das ações humanas e se inclui na ordem das causas. Mas, se a *natura creata* é regida necessariamente por essa ordem, e o ser humano participa da *natura creata*, mesmo em grau mais elevado, então, o ser humano está submetido à ordem divina, sem poder subtrair-se dela, com exceção das ações que dependem da vontade humana. No que tange à sua estrutura física ou corporal, não há como excluir-se das causas naturais necessárias; porém, no que tange às ações, a força de uma decisão reside na vontade, que pode querer ou não colaborar com a ordem. Logo, Agostinho reconhece que a vontade está dentro da ordem das causas criadas e previamente conhecidas por Deus, mas isso não implica falta de *libero arbútrio*.

Portanto, o problema do conflito entre o livre-arbítrio e a necessidade, dentro do tema da *natura creata*, alcançou grande vulto na época de Agostinho com a propagação do maniqueísmo, como observa Mascos Costa:

Para os maniqueus, nem Deus é presciente/onipotente/providente [...] nem o homem é livre, mas determinado por duas forças ontológicas que o originaram: o bem e o mal. Assim, os males cometidos pelo homem não são senão necessários, frutos de uma inclinação natural provocada por uma de suas forças ontológicas originantes, o mal, representado na matéria ou no corpo (COSTA, 2003a, p. 45).

²⁴⁹“*Quapropter et voluntas nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit; et ideo quidquid valent, certissime valent, et quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt, quia valeturas atque facturas ille praescivit, cuius praescientia falli non potest*”.

Eis a primeira frente de combate empreendido por Agostinho: a do fatalismo maniqueísta, pelo qual as desordens, as injustiças, as traições, os homicídios e as guerras, por exemplo, são males necessários ou naturais. Nessa doutrina, não se pode imputar ao ser humano qualquer culpa por agir mal, dado que tal prática resulta da parte má de sua natureza humana corpórea, mortal e sujeita a doenças.

A propagação do maniqueísmo chamara a atenção de Agostinho desde os seus vinte anos, quando estudava em Cartago, como ele recorda: “E por cerca de nove anos, em que o meu pensamento errante escutava a doutrina maniqueísta, ansiosamente esperava a vinda de Fausto” (*Conf.*, V, 6, 10)²⁵⁰. Porém, o bispo hiponense confessa suas frustrações com o maniqueísmo, quando teve o primeiro contato com Fausto, o “bispo dos maniqueístas” (cf. *Ibid.*, V, 3, 3)²⁵¹. Apesar da erudição e da eloquência de Fausto, Agostinho recorda que buscara uma consistência filosófica para o maniqueísmo: “Como eu tinha lido muitos filósofos e conservava na memória as suas instruções, comparava algumas delas com as longas fábulas dos maniqueístas” (*Ibid.*)²⁵². E com base em sua formação nas artes liberais, entre elas a geometria e a astronomia, Agostinho registra:

[...] conferia tudo com os ditos do maniqueísta, que, acerca destes assuntos, delirando, escreveu muitas obras, e não me dava ele a razão dos solstícios e dos equinócios, nem dos eclipses dos luzeiros nem de qualquer coisa deste tipo que eu aprendera nos livros de sabedoria secular. Naquelas obras, era obrigatória a crença em coisas diversas, e que não concordavam com as razões que eu, por cálculos e pelos meus próprios olhos, observara (*Ibid.*, V, 3, 6)²⁵³.

Nessa passagem, vê-se uma das fontes de insatisfação intelectual de Agostinho com a doutrina maniqueísta: o conflito entre os

²⁵⁰ “*Et per annos ferme ipsos novem, quibus eos animo vagabundus audivi, nimis extento desiderio venturum expectabam istum Faustum*”.

²⁵¹ “*Iam venerat Carthaginem quidam Manichaeorum episcopus, Fausto nomine, [...]*”.

²⁵² “*Et quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis Manichaeorum longis fabulis, [...]*”.

²⁵³ “[...] conferebam eum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans, et non mihi occurrebat ratio nec solistitiorum et aequinotiorum nec defectuum luminarium nec quidquid tale in libris saeculari sapientiae didiceram. Ibi autem credere iubebar, et ad illa rationis numeris et oculis meis exploratas non occurrebat et longe diversum erat”.

resultados da ciência astronômica e as crenças cosmogônicas maniqueias, embora os astrólogos e os maniqueus estejam conectados, já que ambos negam que haja uma causa voluntária para os males sociais no ambiente. Apesar disso, ele conviveu com seus adeptos até a época em que se dirigiu a Roma em busca de maior gratificação profissional, quando recebeu destes um apoio durante uma enfermidade:

E mesmo assim, eu me juntei em Roma com aqueles santos falsos e enganosos: não somente com os seus ouvintes, em cujo número se contava o dono da casa onde eu adoecera e tivera a convalescença, mas, sobretudo, com os que eles chamavam eleitos. Ainda então me parecia que não éramos nós que pecávamos, mas não sei que outra natureza em nós pecava, e a minha soberba deleitava-se, pois estava livre de culpa (*Ibid.*, V, 10, 18)²⁵⁴.

Fica claro nessas passagens que a relação intelectual de Agostinho com o maniqueísmo passa por cinco fases: 1 – atração, que começou durante a juventude, quando percorria sistemas filosófico-religiosos em busca de uma resposta satisfatória para o problema do mal; 2 – adesão, limitada ao nível de ouvinte ou catecúmeno; 3 – desilusão, diante dos limites de conhecimento de alguns representantes dos níveis hierárquicos superiores da filosofia-religião maniqueia, tais como Fausto; 4 – cisão, que implica na busca de uma solução para o problema do mal em outra parte, apesar da simpatia pela doutrina naquela época, já que não teria que indagar-se sobre suas próprias culpas; 5 – controvérsia, depois de abraçar o princípio axiomático do Bem-Ser (Bem ôntico) como origem da *natura creata*, a partir dos sermões de Ambrósio, bispo de Milão, baseados no livro *Gênesis*.

A controvérsia contra o maniqueísmo ganha espaço público quando o Bispo de Hipona percebe a necessidade de afirmar, diante do povo que o elegeu, o papel da ordem voluntária e o da Providência divina durante a peregrinação vital daqueles que buscam a felicidade. Nessa linha de defesa do papel da vontade contra a perspectiva de uma parte má da natureza humana, surge o pelagianismo,

²⁵⁴“*Et iungebar etiam tunc Romae falsis illis atque fallentibus sanctis: non enim tantum auditoribus eorum, quorum et numero erat etiam is, in cuius domo aegrotaveram et convalueram, sed eis etiam, quos electos vocant. Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse [...]*”.

que identificava a graça de Deus com uma natureza humana íntegra, capaz de chegar à felicidade por si mesma. Assim, surge a segunda frente de combate empreendido pelo Bispo de Hipona, que afirma o papel medicinal da graça de Deus em favor da natureza enferma do ser humano na sua caminhada rumo à felicidade.

Os debates nessas duas frentes levaram o Bispo a desenvolver uma noção teológica-existencial e histórica de *natura*, da qual se utiliza para orientar o povo de Hipona a fim de que vivam bem nas duas dimensões inseparáveis da vida: a natural, regida pela ordem necessária, e a social, regida pela ordem voluntária do amor ordenado. Trata-se do viver bem em termos ambientais, segundo a ordem racional da Providência, buscando o conhecimento da verdade sobre si na dependência do Criador, que é a Verdade e o Bem. Desse modo, os temas das preocupações pastorais do Bispo de Hipona, e que são existenciais, são tratados na perspectiva do trinômio Deus – ser humano – *natura creata*, ligados pela noção de *natura*.

CONCLUSÃO

Natura, essentia e substantia são termos usados por Agostinho nos seus primeiros escritos (cf. *De vera rel.*, 7, 13)²⁵⁵ para indicar o ser de uma coisa e a fonte de sua atividade, embora tenha chegado à convicção, na maturidade, de que o termo *essentia* é mais adequado ao que é eterno e imutável, e de que *substantia* convém mais ao que é temporal ou mutável. Esse rigor contribuiu para o progresso do vocabulário filosófico-teológico em seu tempo, quando entendeu que a natureza de uma coisa constitui as características que esta coisa tem em comum com outros membros da mesma classe (cf. *De Trin.*, VII, 4, 7)²⁵⁶, passando a falar de naturezas específicas. Nesse sentido, a natureza de algo consiste em seus traços essenciais sem os quais não seria o que é: a natureza do ser humano consiste nos traços da humanidade; a natureza do ser árvore consiste nos traços da arvoridade. Portanto, uma é a natureza humana, outra é a vegetal, de modo que dois seres humanos possuem mesma natureza, mas um ser humano e uma árvore possuem diferentes naturezas. Porém, todas as naturezas foram criadas exceto uma: a natureza divina, chamada de *summa essentia* pelo pensador africano. Logo, todas as naturezas que foram criadas pela *summa essentia* o foram de acordo com uma gradação ôntica, onde o ser mínimo é chamado de *materia informis* e a *summa essentia* é o ser (Ser) máximo.

Além disso, a *summa essentia* é também o *summum bonum* (cf. *De civ. Dei*, VIII, 3, 4)²⁵⁷. Assim, Deus é o bem (Bem) supremo, o

²⁵⁵ Os termos são postos assim: (*Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet; ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur aceteris, et rerum ordinem non excedat*). "Pois todas as coisas, ou substância, ou essência, ou natureza, ou chame-se por outro nome mais adequado, reúne ao mesmo tempo estes três elementos: é algo único, difere das demais por sua forma própria e está dentro da ordem universal".

²⁵⁶ Eis como contribuiu para o progresso do vocabulário: (*[...] et percontantibus quid tria non iam speciali nomine dicimus tres equos, aut tres boves, aut tres canes, quia non eadem specie continentur; sed generali, tria animalia, sive superiore genere, tres substantias, vel tres creaturas, vel tres naturas*). "[...] e aos que nos perguntam o que são esses três, já dissemos com termo específico três cavalos, três cães, três bois, porque não estão contidos na mesma forma; mas usamos um termo genérico e dizemos que são três animais ou, em grau superior, três substâncias, três criaturas ou três naturezas".

²⁵⁷ Observando que boa é a terra por sua fertilidade, pela altitude das montanhas, pelas colinas e pelos campos, que bons são os animais por serem dotados de vida, que bom é o ar por sua salubridade, que boa é a alma do amigo pelo entendimento e pela fidelidade do amor, que boa é a linguagem que ensina o

Bem em si, e as naturezas criadas são bens pelo Bem que as criou. Eis a versão agostiniana dos modelos supremos platônicos: as formas ideais dos bens criados unificam-se em Deus, o Uno, o Bem, o Ser, o Eterno, o Imutável.

Mas, uma abordagem ontológica do termo *natura* diz respeito também ao século XXI, como adverte Jacques Maritain: “a inquietude ecologista está repleta de interrogações não mais simplesmente morais ou políticas, mas verdadeiramente ontológicas” (MARITAIN, 2003, p. 8)²⁵⁸. Trata-se de reconhecer a complexidade das relações entre o ser humano e a natureza pelo acréscimo de duas questões àquelas de ordem moral e política: 1 – o que é o ser humano? 2 – o que é a natureza? A primeira questão é objeto da antropologia; a segunda pertence a uma filosofia da natureza, e ambas foram tratadas por Agostinho em seu tempo, a partir do princípio axiomático do Bem (Ser) como origem de todos os bens (seres).

Como observador e observado, ao mesmo tempo, Agostinho abordou a questão antropológica encarnando exemplarmente a *natura* humana real existente de todas as épocas, com suas paixões e aspirações em uma complexa rede de relações entre o indivíduo e a *natura creata*, ambos em devir. E nessa rede complexa do espírito e da matéria, o Bispo de Hipona procurou resolver a questão pela conciliação de dois princípios: 1 – o ser humano deseja ser feliz; 2 – o Bem-Ser é causa eficiente do ser humano. O primeiro princípio era vivido por ele; o segundo foi abraçado por ele em 386, quando a fé cristã se lhe tornou razoável, embora já o tivesse como legado da fé materna desde a infância. O desejo de felicidade está presente na substância psicofísica humana de modo necessário, isto é, não podemos deixar (*nolle non possumus*) de senti-lo, sendo uma “recordação” de nossa causa eficiente no Bem (Ser) e uma vocação para o mesmo Bem como causa final.

Com base nesse princípio axiomático do Bem (Ser) como causa de todos os bens (seres) que constituem a *natura creata*, o Bispo de Hipona superou e enfrentou uma tradição ascética materialista dualista que vinculava o mal à matéria e o bem à luz. O maniqueísmo

ouvinte e admoesta com acerto, que boa é a poesia pela cadência e profundidade de suas sentenças, entre outras coisas, Agostinho conclui: [...] *Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed Bonum omnis boni*, ou seja, “[...] Bom é isto e bom é aquilo. Prescinde disto e daquilo e contemplas o próprio bem, se podes; assim verás a Deus, bom não por algum outro bem, mas o Bem de todos os bens”.

²⁵⁸ A obra original foi publicada em 1935 sob o título *La philosophie de la nature:essai critique sur ses frontières et son objet*.

impregnou o cristianismo com a noção de natureza humana composta de duas substâncias, corpo e alma, sendo o corpo a substância má e a alma, partícula da luz divina, a substância boa. Assim, seus adeptos procuraram explicar os males existentes na sociedade, tais como doenças e guerras, como expressões de um conflito inevitável entre o bem e o mal no interior do ser humano, desde que este passou a existir. Tratava-se de uma noção cósmica de *natura* onde o mal e o bem estão imbricados, um no outro, ou seja, o mal é natural, é necessário. Nessa visão, havia uma esperança soteriológica para a condição humana: a libertação da alma, deixando a prisão do corpo e retornando à região superior da Luz, do Bem.

Uma séria oposição ao princípio axiomático agostiniano era feita pelos adeptos do maniqueísmo: se o Bem é a única origem das naturezas, de onde provém o mal? A questão, que atormentou Agostinho desde a sua juventude, só foi resolvida por ele com a superação do materialismo pela vertente espiritualista platônica em associação com as exposições feitas por Ambrósio do livro **Gênesis**. Ao atribuir a causa do mal à má vontade, vê-se outra marca do pensamento agostiniano: a distinção, mas não separação, entre *intellegentia* e *voluntas (motus animi)*, bens da substância humana. Como bem médio, sendo inferior ao Bem e superior aos bens que não são dotados de razão, a substância psicofísica humana experimenta uma ordem necessária, pela qual um evento não pode deixar de ocorrer, e uma ordem voluntária, pela qual o ser humano pode, ou não, desejar algo e pode, ou não, agir conforme o desejo.

Assim, o conceito de *natura* em Agostinho surgiu em função da principal questão em seu tempo: de onde vem o mal? Na busca de uma resposta, ele contribuiu para uma filosofia da natureza quando propôs uma solução para o problema da origem do mal como uma aversão voluntária ao Bem, entendendo que o ser humano pode dirigir sua afeição a si mesmo e aos bens inferiores sem referência ao Bem, resultando no obscurecimento da inteligência e na má vontade, causa do vício. Portanto, o mal não é uma substância da *natura creata*, ou seja, o mal não reside nos bens (seres) nem tem origem no Bem (Ser), de modo que toda natureza é boa, enquanto natureza.

Porém, ainda que a natureza humana fosse considerada boa em si por Agostinho, a questão antropológica a ser resolvida incluía a impossibilidade do ser humano se dirigir ao Bem voluntariamente, de modo a alcançar a felicidade como vocação. O Bispo compreendeu que o ser humano racional (*natura intelligibilis*) perdera, de algum modo, a capacidade de ver com clareza a verdade sobre o Bem que pode torná-lo

feliz. Assim, Agostinho concluiu que o vício e o erro são sintomas da degradação da *voluntas* e da *intellegentia* como uma distorção da *imago Dei* na substância humana. E como causa desse processo, formulou a doutrina do *originale peccatum* ligada a uma noção teológica, existencial e histórica de *natura*.

Nessa doutrina, a condição atual degradada da natureza humana, os males existentes na sociedade e o “pecado original” são aspectos de um mesmo problema: a má vontade. E já que o mal não se origina do Bem, Agostinho é levado a distinguir uma *primordia naturae* e uma “natureza caída”. A primeira, *sana et integra*, resulta da formação necessária do ser humano pela qual passa a existir; a segunda, surge durante a formação voluntária pela qual chegaria à perfeição, de acordo com sua forma ideal eterna no Bem, se não tivesse optado pela “queda” ôntica. Assim, Agostinho vê no casal primordial da narrativa do *Gênesis* duas condições da natureza humana, uma antes do “pecado original” e outra depois, ambas transferíveis aos seus descendentes. Antes, o ser humano podia ser feliz, mas não quis; agora quer ser feliz e não pode, sendo essa a condição da natureza humana recebida do casal primordial como *malum poenae* (punição pelo mal cometido).

Ademais, uma noção histórica de *natura* contra o maniqueísmo exigiu uma noção de tempo. Assim, Agostinho empreendeu uma investigação sobre a consciência do tempo, começando pelo significado de três tempos: o “passado”, o “presente” e o “futuro”. Daí, concluiu que o “passado” e o “futuro” não existem senão como imagens retidas na memória de eventos que já não existem e como expectativa de eventos que ainda não existem, respectivamente. Porém, se existe apenas o “presente” como devir, então, como falar em tempo “longo” ou “breve”, em relação ao passado ou ao futuro, visto que não se pode medir o que não existe? Tal paradoxo foi resolvido pelo Bispo de Hipona ao definir o tempo como distensão (*distentio*) psíquica, aplainando o caminho à solução do problema da coexistência na consciência do presente, pela *attentio*, de tempos fisicamente inexistentes. Desse modo, Agostinho destacou o componente psíquico da substância humana psicofísica capaz de captar o tempo da *natura creata* em devir. Logo, o tempo psíquico tem sua correlação no mundo físico, pois junto com a mudança na *natura creata* ocorre a *distentio animi*. Nesse sentido, Agostinho afirmou que a vida do ser humano é distensão e que a *natura creata* passou a existir com o tempo e não no tempo.

Essa noção de tempo criado com a *natura creata* equivale a um *status* ôntico do tempo inferior ao da eternidade. Desse modo,

Agostinho contribuiu para uma filosofia da natureza ao propor uma noção psíquica de tempo ligada ao devir da *natura creata* mutável. Tal noção se opôs à do maniqueísmo, onde a eternidade era vista como uma linha infinita de tempo.

Portanto, a noção histórica de *natura* tem seu fundamento na mutabilidade, que adquire, no caso da natureza humana, valência negativa e positiva. O aspecto negativo consiste em uma dispersão do ser causada pelo movimento do afeto (*motus affectum*) para si mesmo e para os bens inferiores, resultando em uma mudança da *primordia naturae* em “natureza caída”. Essa dispersão, notória pela mudança de estado de uma vida que passa pelo envelhecimento e se vai com a morte, não está confinada a certos períodos da história, pois é uma enfermidade da natureza humana causada pela “queda” adâmica e que impregna toda cultura. Porém, a “natureza caída” experimenta uma inquietação provocada por uma tensão entre uma distensão (*distensio*) dispersiva e uma intenção (*intentio*) integradora, isto é, a natureza mortal deseja a eternidade, ensejando a valência positiva de sua mutabilidade.

Devido à sua mutabilidade, a “natureza caída” pode ser reabilitada e chegar à sua forma ideal, estabilizada no *Verbum Dei*. Para tanto, o *Verbum Dei*, pelo qual o tempo e a *natura creata* vieram à existência, entrou no tempo como o Cristo a fim de reabilitar pela *gratia medicinalis* a substância humana “enferma”. Essa reabilitação começa pela fé que vê o Cristo como um médico, marcando uma transição da *intentio* necessária para a volitiva, e uma mudança da “natureza caída” do nascido (*nato*) para a natureza do “renascido” (*renato*), que prossegue no tempo rumo à forma ideal estável de sua natureza no *Verbum Dei*.

A relação entre *natura* e *gratia Dei* tornou-se o tema central do debate entre Agostinho e os seguidores de uma doutrina voluntarista que defendia um esforço ascético do cristão para chegar à sua forma ideal, à perfeição. O pelagianismo afirmava que a natureza humana, criada pelo Bem, é boa e não fora atingida pelo pecado adâmico, permanecendo *integra et sana* nos nascidos no que diz respeito à possibilidade (*posse*) de uma boa ação, à vontade (*velle*) de agir bem e à realização (*esse*) do bem. Para Pelágio, a *posse non peccare* fora comunicada pela *gratia Dei* à natureza humana que, dotada do *velle* (querer realizar) e do *esse* (poder para realizar), ocupa o papel principal na sua formação rumo à perfeição. Essa confiança pelagiana na natureza humana para agir bem era vista como demasiada pelo Bispo de Hipona, pois reduzia o papel da *gratia Dei* ao nível coadjuvante na dramática história do ser humano em busca da felicidade. Assim, Agostinho

escreveu *De natura et gratia* insistindo em que o *originale peccatum* enfraqueceu a vontade humana para agir bem, necessitando agora do auxílio da *gratia Dei*, desde a transição da *intentio* necessária à volitiva, passando pelo querer realizar o bem até conseguir realizá-lo. Portanto, um ato bom não pode ser creditado à natureza humana que o realiza, porque não é um ato desta natureza em si e sim um ato do Bem nela.

A noção agostiniana de *natura* foi ampliada na controvérsia contra o pelagianismo quando o Bispo enfatizou a participação do Bem na *natura creata* por meio da *gratia Dei*, e reafirmou o princípio axiomático da gradação ôntica pelo critério da distinção entre livre-arbítrio e liberdade: no Bem (Ser) há liberdade (*libertas*) e não há qualquer necessidade; a substância psicofísica humana é um bem médio com livre-arbítrio, experimentando a ordem voluntária e a necessária; os bens inferiores experimentam a ordem necessária. Desse modo, Agostinho estabelece um trinômio ôntico, Ser (Bem) – ser humano – *natura creata*, distinguindo dois planos, o superior da *gratia Dei* e o inferior da *natura*, e entendendo que uma criatura com o livre-arbítrio (*libero arbitrio*) é um ser mais elevado do que outro sem o livre-arbítrio.

Com essa noção teológica, existencial e histórica de *natura*, o Bispo de Hipona procurou orientar o povo que o elegeu e com o qual conviveu no intuito de que todos vivessem bem tomando como referência o Cristo, o *Verbum Dei* encarnado, pois é no Verbo de Deus que se encontram as formas ideais da *natura creata* e as leis, morais e naturais, que regem a ordem voluntária e a ordem necessária que a natureza humana experimenta. Assim, o pensador africano exerceu sua função pastoral tratando de temas cotidianos do ser humano, como ser individual e social, e que os levaram a escrever seus *Sermones* e suas *Enarrationes in Psalmos*. Nessas obras pastorais, além de algumas cartas, Agostinho preocupa-se com o ser humano que precisa “ir à sua volta” (*ambire*), à *natura creata*, a fim de obter os recursos que são necessários à manutenção da vida, e os que são destinados à obtenção de lucros comerciais, às atividades lúdicas e artísticas, de acordo com os costumes (*mores*) da cidade (*civitas*). Tal contexto demandou de Agostinho uma noção de *natura* mais complexa, em termos do trinômio ôntico, segundo uma visão de ambiente onde se unem a *vita naturalis* e a *vita socialis* e onde não há lugar para acontecimentos fortuitos, pois todo evento tem uma causa necessária ou voluntária.

Agostinho entende que vive bem quem procura a vida feliz, tendo como centro e meta o Bem eterno e imutável, por meio das regras de ação que residem no Bem, na Verdade, na Sabedoria, na

Beleza, bens eternos na simplicidade do Uno. Tais regras são captadas pela alma racional a partir da contemplação da *natura creata* ordenada, bela e boa como vestígios ontológicos de Deus. Porém, contemplação e ciência devem estar unidas na mente de quem vive bem, de modo a fazer bom uso dos bens temporais da *natura creata* como apoio em sua peregrinação rumo ao gozo dos bens eternos. E como a vontade, enfraquecida para uma boa ação, precede a ação, somente a graça medicinal de Cristo é capaz de reabilitar a natureza humana “caída” e apegada, pela cobiça (*cupiditas*), aos bens que são inferiores ao Bem. Tal reabilitação envolve a restauração cognitiva (*intellegentia*) e afetiva (*voluntas*) da natureza humana para conhecer e amar a ordem dos bens com o amor ordenado (*ordinata dilectio*), que é a caridade (*caritas*).

Portanto, Agostinho responde à questão “o que é o ser humano?” com uma noção teológica, existencial e histórica de *natura* ligada a um esquema dinâmico de amores, e que expressa uma estrutura valorativa e afetiva do ser humano em relação a Deus, a si mesmo e à *natura creata*. Porém, o acento dado aqui à natureza humana no trinômio ôntico não deve ser confundido com o antropocentrismo dominador associado ao projeto técnico-científico da modernidade na qual o ser humano se impõe como “senhor e possuidor da natureza”²⁵⁹. Pelo contrário, Agostinho não busca conhecer a natureza humana como um fim, mas como meio de chegar ao conhecimento do Ser, à causa de todos os seres. O “método” de Agostinho consiste em partir da contemplação da *natura creata* e, passando pela interioridade metafísica, chegar à contemplação de Deus, de modo que a ordem cognitiva é ascendente, em termos ontológicos, e a ordem do conhecimento é descendente, como deve ser também a ordem do amor para se viver bem: amar a Deus acima de todas as coisas, ao próximo como a si mesmo, fazendo bom uso dos bens da *natura creata*. Logo, o imperativo “domine” dirigido ao homem pelo Criador só pode ser entendido no sentido de “mordomia”, isto é, como atitude de alguém que administra bens que não lhe pertencem, mas pertencem ao senhor amado pelo mordomo.

Desse modo, a questão antropológica em Agostinho está ligada à questão teológica formando uma dupla questão: conhecer o Ser divino, o modo de ser capaz de tornar o ser humano feliz; e conhecer a si mesmo a fim de saber o que fazer para ser melhor, de modo a possuir a vida feliz tão desejada. A primeira vertente da dupla questão se refere

²⁵⁹ Expressão cartesiana citada por Maritain a fim de levantar a principal questão dentro da inquietude ecológica moderna.

à *summa essentia*, causa eficiente da natureza psicofísica humana; a outra, ligada à primeira, se desdobra em ações dessa natureza humana no ambiente. Essa é a ordem do conhecimento necessário para que o ser humano viva bem; é a ordem da sabedoria: o saber ser precede o saber agir (saber político) ou o saber fazer (saber técnico).

Ademais, ao tratar da questão antropológica, Agostinho contribui com sua noção de *natura* para uma filosofia da natureza, de acordo com a definição de Maritain: “a filosofia da natureza estuda o ser enquanto submetido à mudança e ao devir” (*Ibid.*). E o pensador francês acrescenta que tanto as causas, “matéria e forma, causa eficiente e causa final” (*Ibid.*), quanto as dimensões principais, “a substância, o tempo, o acaso, a vida, a sensação e a alma” (*Ibid.*) devem ser tratadas por essa filosofia, segundo uma linha de visada ontológica.

Ora, o trinômio ontológico (Deus – natureza humana – *natura creata*) representa aqui a síntese teológico-filosófica de Agostinho, para quem a natureza humana encontra dentro de si a verdade inteligível que a ilumina e determina como uma participação da Verdade (Deus). E o conhecimento de si mesmo leva ao conhecimento da *natura creata*, pois “apenas a alma voltada para si é que entende a beleza do universo” (*De ord.*, I, 2, 3)²⁶⁰. Desse modo, o conhecimento da Verdade, o de si mesmo e o da *natura creata* não são saberes separados no pensamento agostiniano. Acima dos bens mutáveis e sensíveis, capazes de nos conduzir ocasionalmente ao erro, há uma realidade imutável e inteligível intuitivamente revelada ao espírito: Deus, o Uno, que ilumina e ordena a *intellegentia* da natureza humana.

Face ao exposto, o trinômio ontológico indica que, a partir de Deus, o Uno, a natureza humana participa da Verdade para conhecer as regras de ação no ambiente, participa do Amor e da Justiça para amar ordenada e justamente e participa da Bondade para ser boa e feliz. E ainda que a natureza humana esteja “enferma”, necessitada da *gratia Dei medicinalis*, todas as naturezas são provenientes do Bem. Logo, por ser partícipe do Bem, é boa a *natura*.

²⁶⁰ “*Ita enim animus sibi redditus, quae sit pulchritudo universitatis intellegit*”.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo [Aurelius Augustinus]. **Confesiones**. (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:
<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 14 ago. 2012.
- _____. **Contra academicos**. (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:
<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 28 set. 2013.
- _____. **Contra adversarium legis et prophetarum**. (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:
<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 18 set. 2014.
- _____. **Contra Felicem manichaeum**. (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 10 out. 2014.
- _____. **Contra Julianum opus imperfectum**. (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:
<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 10 nov. 2014.
- _____. **De beata vita**. (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:
<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 10 abr. 2014.
- _____. **De civitate Dei**. (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:
<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 10 abr. 2014.
- _____. **De correptione et gratia**. (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 20 abr. 2014.
- _____. **De diversis quaestionibus octoginta tribus**. (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:
<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 16 dez. 2014.

_____. **De doctrina christiana.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 20 ago. 2014.

_____. **De dono perseverantiae.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 20 ago. 2014.

_____. **De duabus animabus contra manichaeos.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 26 jul. 2014.

_____. **De Genesi ad litteram.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 28 ago. 2014.

_____. **De Genesi ad litteram imperfectus.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 20 ago. 2014.

_____. **De Genesi contra manichaeos.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 27 out. 2014.

_____. **De gratia Christi et de peccato originali** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 30 out. 2014.

_____. **De immortalitate animae.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 25 jun. 2014.

_____. **De libero arbitrio.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 25 abr. 2014.

_____. **De moribus Ecclesiae et de moribus manichaeorum.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE

LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:

<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 09 ago. 2014.

_____. **De natura boni contra manichaeos.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:

<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 06 mar. 2014.

_____. **De natura et gratia.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:

<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 06 out. 2014.

_____. **De ordine.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:

<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 06 out. 2013.

_____. **De quantitate animae.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:

<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 16 out. 2013.

_____. **De spiritu et littera.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:

<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 26 out. 2014.

_____. **De Trinitate.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:

<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 08 ago. 2014.

_____. **De vera religione.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:

<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em 28 ago. 2014.

_____. **Enarrationes in Psalmos.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS).

Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em: 23 fev. 2014.

_____. **Enchiridion de fide, spe et charitate.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:

<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em: 23 nov. 2014.

_____. **Epistolae.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em:

<<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em: 03 fev. 2014.

_____. **Retractationes.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em: 13 jan. 2014.

_____. **Sermoes.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em: 27 mar. 2014.

_____. **Soliloquia.** (Coleção S. Aurelli Augustini OPERA OMNES: PATROLOGIAE LATINA ET ELENCHUS). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>>. Acesso em: 17 mar. 2013.

ALPHANDÉRY, P.; BITOUN, P.; DUPONT, Y. **O equívoco ecológico: riscos políticos da inconsequência.** Trad. de Lúcia Jahn. São Paulo: Brasiliense, 1992.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho.** Trad. de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Coleção Pensamento e Filosofia n. 13).

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: PAULUS, 2002.

CÍCERO. **Sobre o destino.** edição bilíngüe: latim-português Trad. de José Rodrigues Seabra Filho. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.

COIMBRA, José de Ávila Aguiar. **O outro lado do meio ambiente: uma incursão humanista na questão ambiental.** Campinas: Millennium, 2002.

COSTA, Marcos R. N. **Maniqueísmo: história, filosofia e religião.** Petrópolis: Vozes, 2003a.

_____. Consequências da problemática relação entre o livre-arbítrio humano e a Providência Divina na solução agostiniana do mal. **Studium Revista de Filosofia.** n. 12, p. 43-54, dezembro/2003b.

_____. **O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho.** Porto Alegre: EDIPUCRS/UNICAP, 2002. 429 p. (Coleção Filosofia n. 139).

_____. **Introdução ao pensamento ético-político de santo Agostinho.** Recife: Universidade Católica de Pernambuco; São Paulo: Edições Loyola, 2009.

CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. **Perspectivas da vontade em Agostinho.** Campinas: UNICAMP, 2000. 130 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

DERISI, Octavio N. **Actualidad del pensamiento de San Agustín**. Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1965.

FERACINE, Luiz. **Cícero**: o maior filósofo latino da antiguidade. São Paulo: Ed. Escala, 2011. (Coleção Pensamento e Vida v. 6).

FITZGERALD, Allan D. **Diccionario de San Agustín**: San Agustín a través del tiempo. Burgos, España: Editorial Monte Carmelo, 2001.

GALIMBERTI, U. Técnica e natureza: a inversão de uma relação. Trad. de Selvino J. Assmann. **Socitec e-prints**. v. 1, n. 1, p. 3-13, jan./jun. 2005.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006.

HAMMAN, A. **Santo Agostinho e seu tempo**. Trad. de Álvaro Cunha. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989. (Coleção PATROLOGIA).

JOLIVET, Régis. **Tratado de filosofia**: moral. 5. ed. Trad. de Gerardo Dantas Barretto. Rio de Janeiro: AGIR Editora, 1966. v. 4.

KESSELRING, Thomas. O conceito de natureza na história do pensamento ocidental. **Revista Ciência & Ambiente III**. n. 5, jul./dez. 1992.

LENOBLE, Robert. **História da ideia de natureza**. Trad. de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1990. (Coleção Perfil História das Ideias e do Pensamento).

LUPI, João. A Natureza como Teofania em Orígenes e João Eriúgena. **Revista Filosofia UNISINOS**. v. 9, n. 1, p. 19-24, jan./abr. 2008. Quadrimestral.

MARITAIN, Jacques. **A filosofia da natureza**: ensaio crítico sobre suas fronteiras e objeto. Trad. de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2003. (Leituras Filosóficas).

PIAZZA, Waldomiro. **Religiões da humanidade**. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

PLATÃO. **A República**. Trad. de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. **Fédon**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os pensadores).

PLOTINO. **Enéada III. 8 [30]**: Sobre a natureza, a contemplação e o Uno. Trad. de José Carlos Baracat Júnior. Campinas: Editora da Unicamp, 2008. Edição bilíngüe: grego-português.

_____. **Enéadas**: textos esenciales. Trad. de María Cruz y María Crespo. Buenos Aires: Colihue, 2007. (Colihue Clásica).

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1.

REID, James S. **Academica of Cicero**. London: Macmillan and Co., 1874 (The Project Gutenberg eBook of Classics).

RETA, J. Oroz; RODRIGO, J.A. Galindo. **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Valencia: EDICEP C.B., 1998. Tomo I: La filosofía agustiniana.

SANTOS, José Gabriel Trindade. O tempo na narrativa platônica da criação: o *Timeu*. **Hypnos**: revista do Instituto Hypnos e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. n. 18, p. 42-55, 1º sem. 2007.

STOTT, John. **A cruz de Cristo**. São Paulo: Editora Vida, 1999.

THONNARD, François. La Notion de Nature chez San Agustin. **Revue des Études Augustiniennes**, v. 11, n. 3-4, p. 239-265, 1965.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. Filosofia da natureza nos estóicos. **Revista Filosofia UNISINOS**. v. 9, n. 1, p. 5-11, jan./abr. 2008.

WHITROW, G. J. **O tempo na história**: concepções do tempo da pré-história aos nossos dias. Trad. de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.